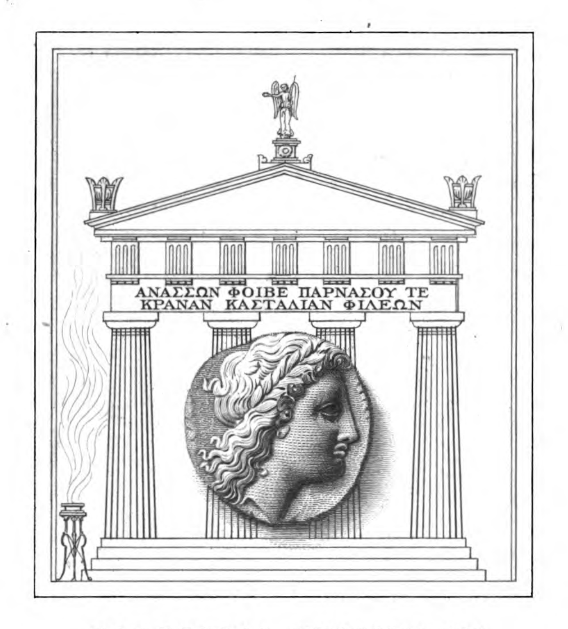

PRINCETON
UNIVERSITY
LIBRARY


ΑΝΑΣΣΩΝ ΦΟΙΒΕ ΠΑΡΝΑΣΟΥ ΤΕ
ΚΡΑΝΑΝ ΚΑΣΤΑΛΙΑΝ ΦΙΛΕΩΝ


OTTO HARRASSOWITZ
BUCHHANDLUNG-ANTIQ.
:LEIPZIG:



Der augustinische Gottesbeweis

historisch und systematisch dargestellt

von

Dr. theol. et phil. Johannes Hessen.

Motto: Quod enim hortante Deo quaerimus,
eodem ipso demonstrante inveniemus,
quantum haec in hac vita,
et a nobis talibus inveniri queunt.
(Augustinus, De lib. arb. II n 6).

Münster i. W.
Heinrich Schöningh
1920.

Nr. 3818. **Imprimatur.**

Monasterii, die 26. Maii 1920.

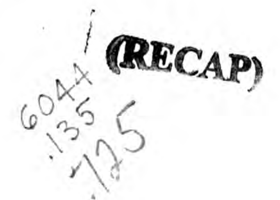
Dr. Hasenkamp,
Vicarius Eppi Glis.

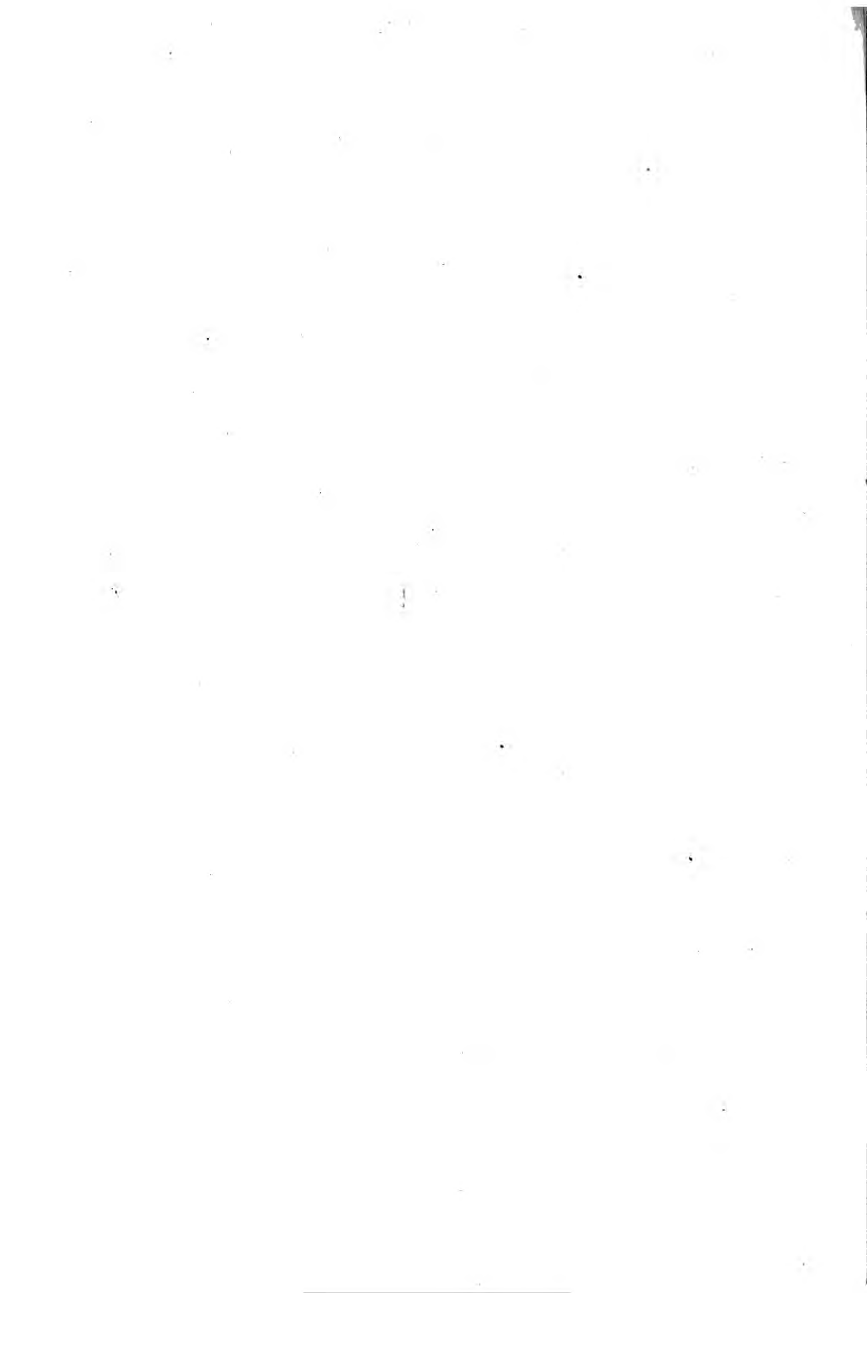
Vorwort.

Wie der Gottesbeweis des hl. Augustinus sich auf der Grundlage seiner Erkenntnislehre erhebt, so ist auch die vorliegende historisch-systematische Abhandlung aus einer Arbeit über Augustins Erkenntnislehre herausgewachsen. Dieselbe ist unter dem Titel: „Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus“ in den von Cl. Baeumker herausgegebenen „Beiträgen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters“ (Bd. XIX, Heft 2) erschienen. In gedrängter Kürze findet sich ihr Hauptinhalt im ersten Kapitel der vorliegenden Arbeit wieder. Möge die über Erwarten günstige Aufnahme, welche die erstere Abhandlung gefunden hat, auch der letzteren beschieden sein!

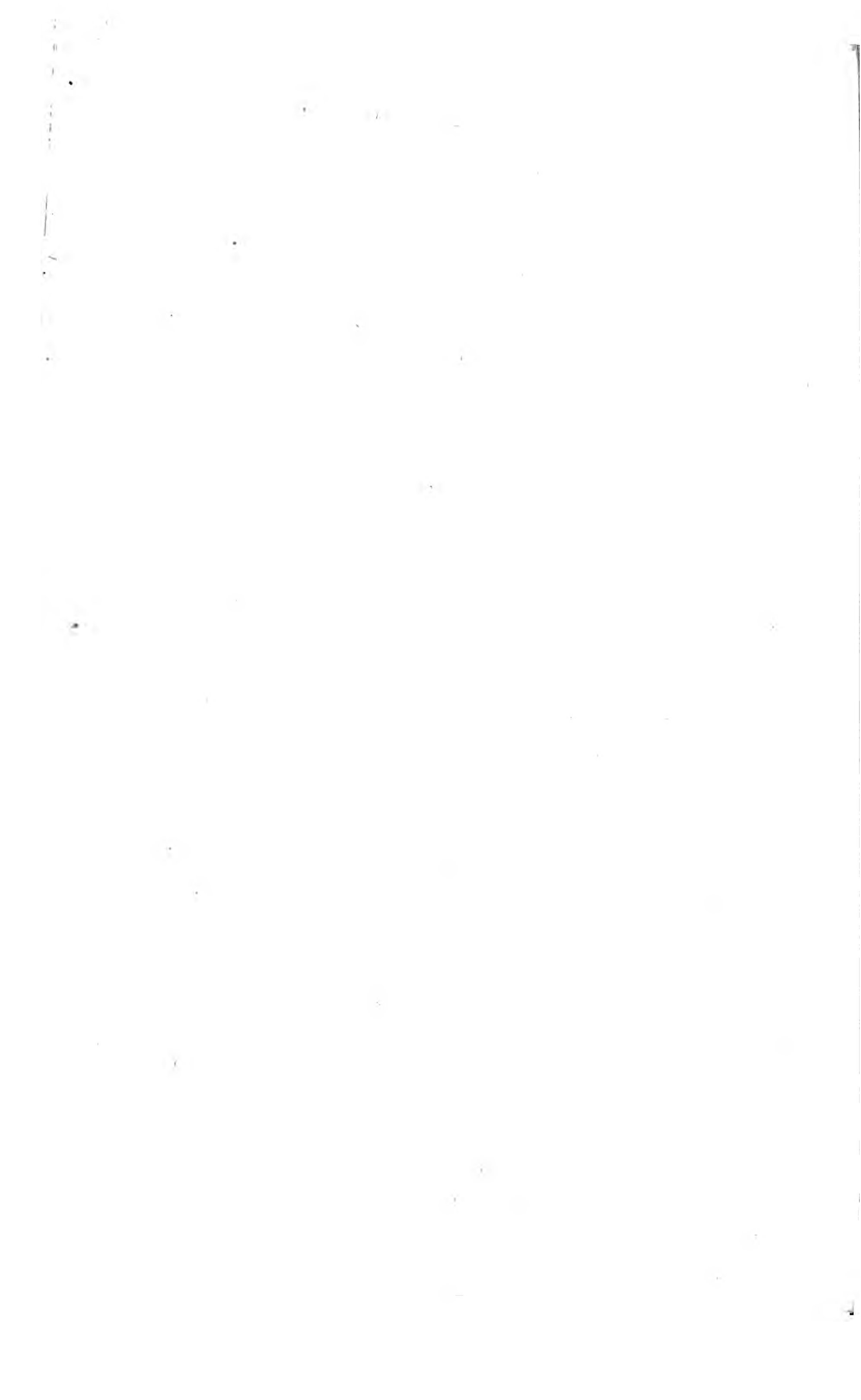
Lette, Bez. Münster i. W., Pfingsten 1918.

J. Hessen.





Inhalt.



Einleitung.

Wenn der hl. Augustin als das tiefste Thema der Weltgeschichte den Kampf des Glaubens mit dem Unglauben hinstellt, so gilt das in besonderem Maße vom historischen Prozeß des menschlichen Denkens, der Geschichte der Philosophie. Diese Sparte der Menschheitsgeschichte steht wie keine andere unter dem Zeichen jenes Gegensatzes und Kampfes. Die Stellung zu den religiösen Werten erscheint vom Standpunkte einer tieferen Betrachtungsweise geradezu als der Punkt, an dem sich die Geister letzten Endes scheiden. Eine völlige Indifferenz ist hier nicht möglich. Auch bei jenen Denkern, die eine scharfe Grenzlinie zwischen Glauben und Wissen, Religion und Philosophie gezogen haben, neigt doch das Ganze des Systems seiner inneren Tendenz nach entweder zur einen oder zur andern Seite hin, stellt sich freundlich oder feindlich zur Religion.

Wie nun die eine Geistesrichtung mit den gedanklichen Mitteln der Philosophie die Religion zu entwerten sucht, so ist die andere bestrebt, die Wahrheit der Religion philosophisch zu begründen. So verschieden auch im einzelnen die Wege und Ziele dieses Strebens gewesen sind: wir begegnen ihm überall, im Heidentum wie im Christentum, im Altertum und Mittelalter sowohl als in der Neuzeit. Am stärksten sind solche Bestrebungen innerhalb der sich in den Dienst des Christentums stellenden Philosophie hervorgetreten. Unter Orientierung an dem Paulusworte vom „rationabile obsequium“ war die christliche Philosophie stets bemüht, den Glauben vor der Vernunft zu rechtfertigen, seine Wahrheit mit Hilfe der Philosophie darzutun. Schon die Apologeten des zweiten Jahrhunderts, mit dem hl. Justin an der Spitze, waren in diesem Sinne tätig. Die Keime und Ansätze, die sich hier finden,

gelangten in der Patristik zur Entwicklung und in der Scholastik zur vollen Entfaltung. Hat man doch das Zusammenwirken von fides und ratio als „das Wesen und die Seele der scholastischen Denk- und Arbeitsweise“ bezeichnet.[1]) Rationibus humanis nituntur probare fidem vel articulos fidei (Wilhelm von Auxerre).

Freilich waren auch in der christlichen Philosophie die Denkmittel, deren man sich zu theologischen Zwecken bediente, je nach den Zeiten verschieden. Während die ersten Jahrhunderte vor allem aus dem Born der platonischeu Philosophie schöpften, holten sich spätere Zeiten fast ausschließlich beim Philosophen von Stagira ihr philosophisches Rüstzeug. Jene Periode hat in Augustin ihren klassischen Vertreter gefunden, wogegen hier Thomas von Aquin der führende Geist ist. Allerdings bedeutet diese führende Stellung keine völlige Alleinherrschaft. Denn nicht nur lebten in der Philosophie des hl. Thomas augustinische Gedankenmotive in einem Maße fort, daß man ihn als „die Synthese von Augustin und Aristoteles“ bezeichnet hat,[2]) sondern es lief auch neben der peripatetisch-thomistischen Richtung eine an Augustin orientierte Strömung einher.

Jn dieser augustinischen Strömung begegnen wir auch jenem Gedankengang, durch den der Kirchenvater das Dasein Gottes rational zu begründen sucht, und den man schlechthin den augustinischen Gottesbeweis nennen darf. Zwar spricht man gewöhnlich von mehreren Gottesbeweisen bei Augustin; und es findet sich auch in der Tat bei ihm neben dem in Rede stehenden Gedankengang jene von der Erfahrungswelt zu Gott aufsteigende Betrachtungsweise, die dem kosmologischen Gottesbeweis zugrunde liegt. Aber diese Gedanken treten nicht im Gewande eines Beweises, einer demonstratio auf; „er entwickelt sie nicht in der Weise der Späteren, er geht nicht aus vom Axiome der

---

[1]) M. Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode I, Freiburg 1909, S, 32.

[2]) Cl. Baeumker, Die christliche Philosophie des Mittelalters (Kultur der Gegenwart, hrsg. von Hinneberg I, V²), Berlin und Leipzig 1913, S. 365.

Kausalität".[1]) Als eigentlicher, formeller Beweis erscheint vielmehr in Augustins Schriften nur der eben bezeichnete, der darum auch allein auf diesen Namen in seinem vollen Sinne Anspruch machen kann. Er ist zudem für die gesamte Philosophie des christlichen Platonikers charakteristisch, ist in dieser verwurzelt, indem er die Lösung eines ihrer Grundprobleme, des Problems der Erkenntnis darstellt.[2])

Wie nun der augustinische Gottesbeweis aus dem Boden der platonischen Philosophie hervorwächst und darum von hier aus verstanden sein will, so ist auch eine Betrachtung seiner Geschichte geeignet, über sein Wesen und seinen Wert Licht zu verbreiten. Ganz besonders dürfte das von einer inhaltlichen Vergleichung des augustinischen Gedankenganges mit ähnlichen Ideen späterer Denker gelten, die teils von ihm beeinflußt, teils unabhängig von ihm im Ringen mit demselben Problem auch zu denselben oder doch verwandten Lösungen gelangt sind. Letzteres trifft vor allem auf jene idealistisch gerichteten Philosophen der Gegenwart zu, die über Kant, von dem sie ursprünglich ausgegangen, hinausgehend in gewissem Sinne auf Plato zurückgreifen und damit den Quellboden der augustinischen Philosophie betreten.

Durch eine solche vergleichende Betrachtungsweise tritt zugleich der Gegenwartswert der augustinischen Problemlösung ins Licht, und wird die geschichtliche Untersuchung für die Gegenwartsaufgaben der Theologie und Philosophie fruchtbar gemacht. Die Frontstellung der katholischen Theologie gegenüber bestimmten Zeitströmungen bringt es mit sich, daß gerade sie ein besonderes Interesse an der rationalen Begründung des Daseins Gottes hat. Der Gottesbeweis bedeutet eine der Hauptaufgaben der Apologetik. Und zwar glaubt diese, jene Aufgabe am besten mit den Denkmitteln der

---

[1]) G. von Hertling, Augustin, Der Untergang der antiken Kultur (Weltgesch. in Charakterbildern), Mainz 1911, S. 43.

[2]) „Dieses ausgesprochen augustinische Argument" nennt ihn darum M. Grabmann mit Recht in seiner gehaltvollen und feinsinnigen Studie: Die Grundgedanken des hl. Augustinus über Seele und Gott, Köln 1916, S. 85.

aristotelisch-scholastischen Phisosophie lösen zu können. Infolgedessen findet sich unter den herkömmlichen Gottesbeweisen der von Augustin geführte nicht. Der sog. noëtische Gottesbeweis, an den man denken könnte, ist zwar dem augustinischen verwandt, aber nicht mit ihm identisch, weil er auf der aristotelischen und nicht wie jener auf der platonischen Erkenntnislehre gründet. Nun sind jedoch die herkömmlichen Gottesbeweise in der Form, wie sie gewöhnlich dargeboten werden, nicht über jede Kritik erhaben. Der erkenntniskritisch geschulte und geschärfte Blick findet darin manche Unklarheiten und Unebenheiten, ja sogar direkte logische Fehler, wie das der katholische Philosoph und Mathematiker C. Isenkrahe in seinen scharfsinnigen Untersuchungen „Über die Grundlegung eines bündigen kosmologischen Gottesbeweises“ an zahllosen Beispielen gezeigt hat. Als Hauptquelle dieser Unstimmigkeiten erschien diesem Forscher das Kausalgesetz, das nach ihm zu den schwierigsten und umstrittensten Problemen der Philosophie gehört; und so glaubte er denn, im Interesse einer bündigen Beweisführung jenes Axiom völlig ausschalten zu sollen. Über Recht oder Unrecht dieser Kritik zu entscheiden, ist hier nicht der Ort.[1]) Jedenfalls aber dürfte angesichts solcher Ergebnisse ein Gottesbeweis, der, wie der augustinische, auf andern Wegen zum Ziele zu gelangen sucht, erhöhte Beachtung verdienen. Nachdrücklich auf ihn hingewiesen hat vor allem Sev. Aicher in seinen: „Gedanken zum kausalen Gottesbeweis.“ Nach ihm steht der augustinische Gottesbeweis spekulativ höher als der gewöhnliche kosmologische Beweis und empfiehlt sich besonders wegen seiner Beziehungen zur Philosophie der Gegenwart, zum Neukantianismus und verwandten Richtungen.

---

[1]) Die objektive Gültigkeit des Kausalschlusses beim Gottesbeweise ist von der kirchlichen Lehrautorität im ersten Satze des Antimodernisteneides mit folgenden Worten festgelegt: „An erster Stelle bekenne ich, daß Gott, aller Dinge Ursprung und Ziel, mit dem natürlichen Lichte der Vernunft durch die geschaffenen Dinge, d. h. durch die sichtbaren Werke der Schöpfung, als Ursache durch die Wirkungen, mit Sicherheit erkannt und somit auch bewiesen werden kann.“

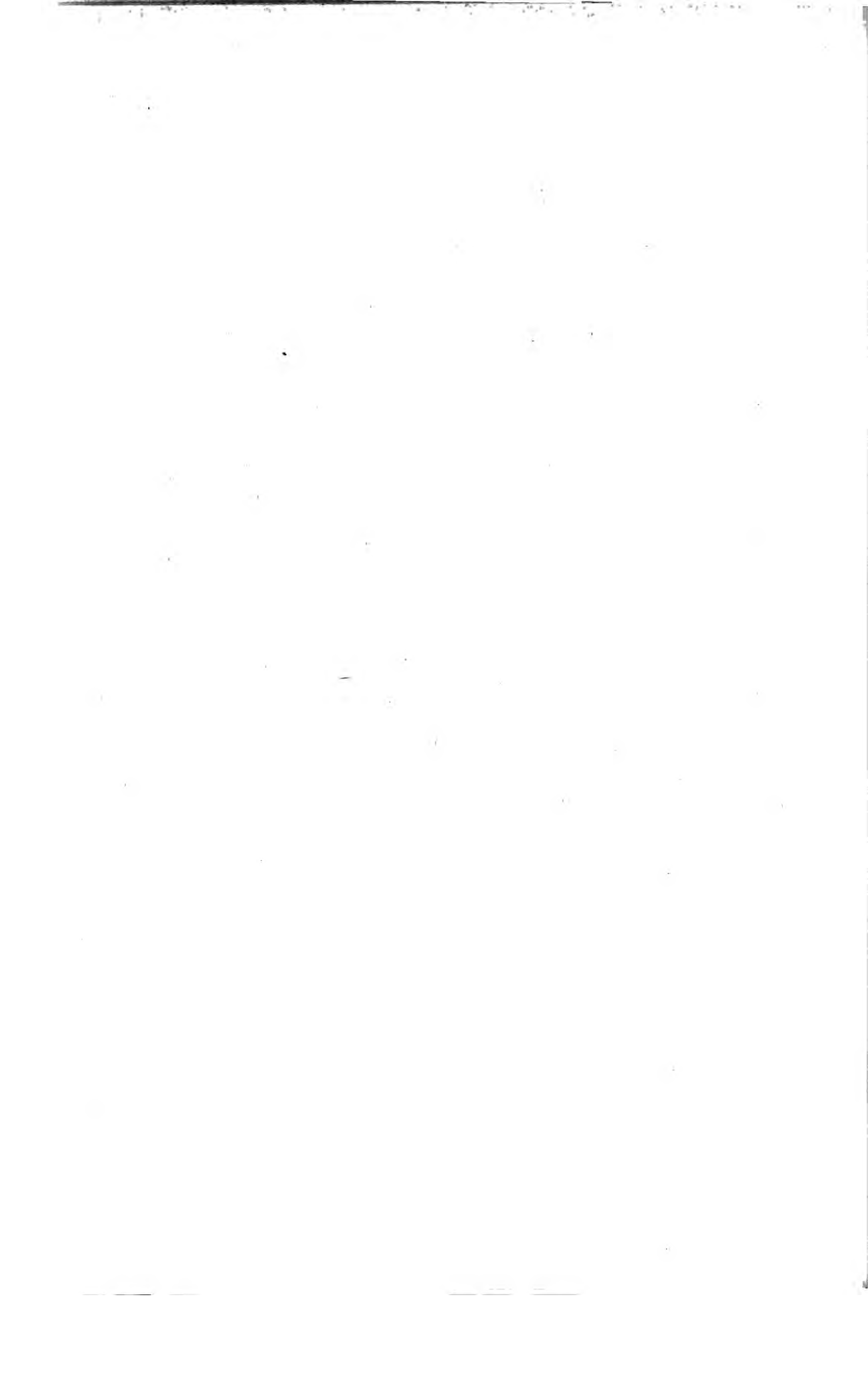
„Der augustinische Gottesbeweis legt sich wieder nahe durch neuere philosophische Strömungen.“[1])

Wenn der genannte katholische Theologe betont, daß der augustinische Gottesbeweis auf der Grundlage des aristotelischen Erkenntnisbegriffs nicht möglich sei, sondern eine platonisch orientierte Erkenntnistheorie voraussetze, so trifft dieses Urteil mit unsern bereits gemachten Feststellungen zusammen. Unsere Untersuchung wird mithin zeigen, daß eine rationale Begründung der Existenz Gottes auch auf dem Boden einer andern als der aristotelischen Erkenntnislehre möglich ist. Wenn wir dabei an Ideen und Ideengänge, wie sie in der Philosophie der Gegenwart zutage treten, anknüpfen und sie zu verwerten suchen, so glauben wir mit einem solchen Verfahren in den Spuren des großen Kirchenvaters zu wandeln. Ging doch auch sein Bestreben dahin, den Platonismus in eine größere Synthese aufzunehmen, ihn für die philosophische Begründung und Ausdeutung des christlichen Glaubensinhaltes auszuwerten. Wie sein Verfahren sich fruchtbar erwiesen hat, so wird auch eine positive Haltung gegenüber den modernplatonischen Strömungen mehr fruchten als negative Kritik.

Damit dürften sowohl die historischen als auch die systematischen Gesichtspunkte, unter denen wir unser Thema zu behandeln gedenken, genügend klargestellt sein, sodaß wir nunmehr in die Erörterung desselben eintreten können.

---

[1]) Theologische Quartalschrift, 96 (Tübingen 1914) S. 248.



Erster, historischer Teil.

I. Augustins Lösung des Erkenntnisproblems.

Auf der Schwelle der Philosophie steht das Problem der Erkenntnis. Es bildet gleichsam das Eingangstor zum Gebiete der Philosophie. Als solches nimmt es unter ihren ewigen Problemen die erste Stelle ein. Es ist darum nicht zu verwundern, daß die Geschichte der Philosophie zu einem großen Teil eine Geschichte des Erkenntnisproblems ist. Seine schärfste Formulierung erhielt es erst in der Neuzeit. Sie liegt in Kants epochemachender Frage: „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?“ Wie kommen wir, so läßt sich der Sinn der Frage umschreiben, zu gegenständlichen Erkenntnissen von allgemeiner und notwendiger Geltung? Was verleiht unsern Urteilen über die Gegenstände den Charakter der Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit? Schon im Altertum haben sich zwei geniale Denker um eine Antwort auf diese Frage bemüht: Plato und Aristoteles. Die Lösungen, die sie gegeben haben, sind typisch, kehren in der Geschichte des Problems stets wieder. Denn wo immer man den Subjektivismus und Relativismus zu überwinden und eine positive Lösung des Erkenntnisproblems zu geben versucht hat, ist diese entweder im idealistischen oder im realistischen Sinne ausgefallen, hat man entweder mit Plato das Sein dem Denken oder mit Aristoteles das Denken dem Sein untergeordnet. Die Kenntnis dieser beiden Lösungsversuche ist darum nicht nur für das Verständnis der augustinischen Erkenntnislehre, sondern vor allem auch der späteren Geschichte des Erkenntnisproblems, die ja ebenfalls in unserer Untersuchung eine Rolle spielen wird, von grundlegender Bedeutung.

In Fluß gebracht wurde das Erkenntnisproblem innerhalb der griechischen Philosophie durch die Sophisten. Die früheren Philosophen hatten in naiv-un-

befangener Weise ihr ganzes Interesse der Erkenntnis der Natur zugewandt, ohne das Bedürfnis nach erkenntniskritischer Selbstbesinnung zu verspüren. Erst den Sophisten wird die Erkenntnis zum Problem. Eine Lösung haben sie freilich nicht gegeben. Denn indem sie den Subjektivismus zum erkenntnistheoretischen Prinzip erhoben, taten sie im Grunde nichts anderes, als das Problem für unlösbar erklären.

Auf den Schultern des Sokrates stehend, der zuerst den Kampf wider die Sophisten aufnahm, hat sich vor allem Plato um die Lösung des Erkenntnisproblems bemüht. Sein ganzes Streben ging dahin, den Subjektivismus und Relativismus der Sophisten zu überwinden und eine Begründung der wissenschaftlichen Erkenntnis, ihrer Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit zu liefern. Charakteristisch für seine Erkenntnistheorie ist die schroffe Absage an den Empirismus. Die Erfahrung kann nach ihm niemals die Grundlage der wissenschaftlichen Erkenntnis bilden. Vielmehr ruht diese in der Vernunft, im Denken. Dieses geht von bestimmten „Annahmen", „Setzungen" (ὑποθέσεις) aus, um mittels derselben die Gegenstände zu bestimmen. So bedient es sich z. B. des Begriffs der Gleichheit, um ein gegebenes Größenverhältnis zu bestimmen. Diese aprioristischen Begriffe, die wir an die Erfahrungsgegenstände herantragen, verleihen dem Urteil den Charakter der Denknotwendigkeit. Daß die Vernunft im Besitze solcher Grundbegriffe ist, bezeugen unserm Philosophen Ethik und Mathematik. Die „Ideen" — so nennt Plato jene Grundbegriffe — sind aber zugleich ein Seiendes, besitzen ein vom Denken unabhängiges reales Sein, an dem die empirischen Gegenstände „teilhaben", d. h. dem sie nachgebildet sind. Somit bedeuten bei Plato die Ideen den springenden Punkt in der Lösung des Erkenntnisproblems, indem sie synthetische, von Gegenständen geltende und doch zugleich aprioristische Urteile möglich machen. Es ist der Idealismus oder Apriorismus in transzedent-realistischer Form.[1])

---

[1]) Nicht zwar den nächsten und ursprünglichen, wohl aber den tieferen und ewig gültigen Sinn der platonischen Ideenlehre

Zu dieser Auffassung vom menschlichen Erkennen steht die Noëtik des Aristoteles in scharfem Gegensatze. „Philosoph und Naturforscher zugleich, setzt er dem überfliegenden Apriorismus Platos einen energisch betonten Empirismus entgegen.“[1]) Aristoteles kennt kein apriorisches Besitztum der Vernunft, sondern leitet die Allgemeinbegriffe aus der Erfahrung ab. Der „wirkende Nus“ hebt das in den Erfahrungsinhalten verborgene Allgemeine und Wesenhafte heraus und liefert uns so die Grundbegriffe, aus denen alle Wissenschaft fließt. Die Fundamente des Wissensgebäudes ruhen demnach in den wirklichen Dingen, in der empirischen Realität. Es ist mithin eine durchaus realistische Lösung des Erkenntnisproblems, die Aristoteles uns bietet. Das Sein gilt ihm als das Erste und Grundlegende, das Denken kommt erst an zweiter Stelle, ist dem Sein untergeordnet.

Wenn wir nunmehr zu Augustin übergehen, so sagt uns schon die Bezeichnung: „christlicher Platoniker“ auf wessen Seite der Kirchenvater steht. In der Tat ist, wie in der Philosophie überhaupt, so auch in der Erkenntnislehre Plato sein Lehrmeister gewesen. Freilich hat der christliche Jünger mehr als sein antiker Meister mit dem Problem der Erkenntnis seelisch gerungen, hat seine Wucht und Schwere tiefer und schmerzlicher als jener empfunden. „Augustin war der ungestümste Wahrheitssucher der alten Welt.“[2]) Handelte es sich doch für ihn zugleich um ein Lebensproblem, um den Besitz eines höheren Lebensinhaltes.

---

hat Natorp in seinem berühmten Werke über „Platons Ideenlehre“ herausgestellt. Daß „durch diese Arbeit unser Verständnis der platonischen Philosophie wesentlich vertieft worden ist“, betont auch Geyser. Er kommt überdies Natorp insofern entgegen, als er dafürhält, „daß Aristoteles dem Gedankengang Platons nicht ganz gerecht geworden ist, indem er das von Platon den Ideen beigelegte Dasein auf eine Stufe mit dem Dasein der empirischen Einzeldinge stellte“ (Die Erkenntnistheorie des Aristoteles, S. 35 u. 37).

[1]) G. von Hertling, Historische Beiträge zur Philosophie (hrsg. von J. A. Endres) Kempten 1914, S. 166.

[2]) M. Baumgartner, Augustinus, in: Große Denker (hrsg. von E. v. Aster) I, Leipzig 1910, S. 259.

Von der Lösung des Wahrheitsproblems erwartete er mehr als bloß intellektuelle Befriedigung: sie sollte seinem Leben Sinn und Wert verleihen. O Veritas, Veritas, so ruft er in den Konfessionen im Hinblick auf die Zeit seines Ringens aus, quam intime etiam tum medullae animi mei suspirabant tibi! (III n. 10).

Es war vor allem die akademische Skepsis, die ihm die Lösung des Erkenntnisproblems schwer machte. Wenn er in den Retraktationen ihre Argumente als solche bezeichnet, quae multis ingerunt veri inveniendi desparationem (I c. 1), so hat er dabei gewiß auch an eigene Erfahrungen gedacht. Doch je mehr sich die Wogen des Zweifels in seine Seele hineinzudrängen suchten, um so eifriger war er bemüht, ihnen ein unerschütterliches Bollwerk entgegenzustellen. Mit dem Schwerte in der einen und der Kelle in der andern Hand legt er die Fundamente des Wissensgebäudes. Als Grundstein dient ihm dabei jenes Argument, das wir beim Begründer der neuzeitlichen Philosophie wiederfinden: die unmittelbare Gewißheit des Selbstbewußtseins. Worin das Wesen des Geistes besteht, so führt Augustin in einem seiner späteren Werke aus, mag zweifelhaft sein. „Wer aber zweifelt daran, daß er lebt, daß er sich erinnert und erkennt, daß er will und denkt, weiß und urteilt? Denn auch wenn er zweifelt, lebt er; wenn er zweifelt, erinnert er sich ferner, woher der Zweifel kommt, erkennt er, daß er zweifelt, und will er Gewißheit haben; wenn er zweifelt, denkt er endlich, weiß er sich unwissend, und urteilt er, daß er nicht unbesonnen zustimmen dürfe. Wer immer also an irgend etwas zweifelt, darf an den genannten Dingen nicht zweifeln, da nur unter ihrer Voraussetzung ein Zweifeln möglich ist.“[1]) „In diesen Wahrheiten, so sagt der Kirchenvater in einer andern Schrift, fürchte ich durchaus nicht die Einwände der Akademiker, die da entgegenhalten: Wie aber, wenn du dich täuschest? Wenn ich mich nämlich täusche, dann bin ich. Denn was nicht ist, kann sich natürlich auch nicht täuschen, und darum bin ich,

[1]) De Trinitate X n 14.

wenn ich mich täusche. Weil ich also bin, wenn ich mich täusche, wie sollte ich mich über mein Dasein täuschen, da es doch gewiß ist, gerade wenn ich mich täusche. Also selbst wenn ich mich irrte, so müßte ich doch eben sein, um mich irren zu können, und darum irre ich mich ohne Zweifel nicht in dem Bewußtsein, daß ich bin. Folglich täusche ich mich auch darin nicht, daß ich um dieses mein Bewußtsein weiß. Denn so gut ich weiß, daß ich bin, weiß ich eben auch, daß ich weiß. Und indem ich diese beiden Tatsachen liebe, füge ich auch diese Liebe als ein drittes von gleicher Sicherheit den Dingen, die ich weiß, hinzu."[1]) „Auch den Einwurf, so heißt es anderswo, kann der Akademiker nicht machen: Vielleicht schläfst du, ohne es zu wissen, und siehst Traumbilder; sind diese doch den Wahrnehmungsbildern der Wachenden äußerst ähnlich. Denn hiergegen wäre zu sagen: Wer ein sicheres Wissen von seinem Dasein hat, sagt nicht: Ich weiß, daß ich wache, sondern: Ich weiß, daß ich lebe; mag er schlafen oder wachen, er lebt. Und in diesem Wissen kann er nicht durch Träume getäuscht werden, weil sowohl Schlafen wie Träumen einen Lebenden voraussetzen . . . Niemals kann also derjenige irren oder lügen, der sagt, er wisse, daß er lebe."[2])

In unserm Bewußtsein erfassen wir somit einen Inbegriff von Wahrheiten, die auch die schärfsten Argumente der Skepsis nicht erschüttern können. Freilich sind es Wahrheiten von rein subjektiver Geltung und Gewißheit, die darum unser Denken nicht aus dem Bereich des Subjekts hinauszuführen vermögen. Dazu bedarf es vielmehr allgemeiner und denknotwendiger Wahrheiten, die als oberste Prinzipien alles Erkennen bedingen. Solche Wahrheiten findet Augustin zunächst auf dem Gebiete der Dialektik. „Wenn es in der Welt vier Elemente gibt, gibt es keine fünf. Wenn es eine Sonne gibt, existieren nicht zwei Sonnen. Dieselbe Seele kann nicht zugleich sterblich und unsterblich sein.

[1]) De civitate Dei XI c 26. — [2]) De Trin. XV n 21. Vgl. auch die bekannte Stelle in den Soliloquien (II n. 1), ferner De libero arbitrio II n 7 und De vera religione n 73.

Es ist nicht möglich, daß der Mensch gleichzeitig glücklich und unglücklich ist. Nicht scheint hier die Sonne und herrscht zugleich Nacht. Entweder wachen wir jetzt, oder wir schlafen. Entweder ist es ein Körper, was ich zu sehen glaube, oder es ist kein Körper. Dies und vieles Andere, das zu erwähnen zu weit führen würde, habe ich durch die Dialektik als wahr erkannt, gleichviel wie unsere Sinne sich verhalten, als wahr in sich (in se ipsa vera).“[1]) Es sind demnach die logischen Denkgesetze, die Augustin im Auge hat. Sie gelten ihm deshalb als völlig wahr und gewiß, weil sie von der Erfahrung gänzlich unabhängig, den Grund ihrer Gewißheit in sich selbst haben, m. a. W. apriorische Sätze darstellen.

Neben die Grundsätze der Logik treten die Wahrheiten der Mathematik. Daß dreimal drei neun sind, daß sechs Welten und eine Welt sieben Welten ausmachen, sind Wahrheiten von strenger Denknotwendigkeit (necesse est . . . sit verum).[2]) Sie sind deshalb über allen Wechsel der Zeit erhaben, sind immer und ewig wahr, besitzen zeitlose und unwandelbare Geltung.[3]) Dasselbe gilt von den Lehrsätzen der Geometrie. Denn auch sie sind apriorischer Natur. Könnte man doch eher auf dem Lande zu Schiffe fahren, als die Wahrheiten der Geometrie mit den Sinnen erfassen.[4])

Wie die Formalwissenschaften, Logik und Mathematik, so enthalten auch die Normwissenschaften, Ethik und Aesthetik, apriorische Sätze, die hier als Normen, Wertmaßstäbe erscheinen und sich dadurch von den logischen und mathematischen Sätzen unterscheiden. „Es besteht, so sagt Augustin feinsinnig, der Unterschied, daß es zum Erkennen hinreicht, wenn wir sehen, daß etwas so oder nicht so ist, daß wir dagegen beim Beurteilen etwas hinzufügen, um die Möglichkeit des Andersseins auszudrücken, so wenn wir sagen: „So muß es sein“, oder: „So hätte es sein müssen“, wie die Künstler es bei ihren Werken tun.“[5]) Was nun zunächst die Ethik angeht, so gibt es hier

[1]) Contra Academicos III n 29. — [2]) A. a. O. n 25. — [3]) De ordine II n 50. — [4]) Solil. I n 9. — [5]) De vera religione n 58.

Normen, die absolut wahr und gewiß sind. Juste esse vivendum, deteriora melioribus esse subdenda, et paria paribus comparanda et propria suis quibusque tribuenda, nonne fateberis esse verissimum? so fragt Augustin.[1]) Verkündet doch die Vernunft, wie es in den Konfessionen heißt, solche Wahrheiten „mit zweifelloser Gewißheit“ (VII n 23). Aber auch auf ästhetischem Gebiete gibt es solche Normen und Maßstäbe. „Wohin du dich auch wenden magst, so führt Augustin aus, die Weisheit spricht durch gewisse Spuren, die sie ihren Werken aufgedrückt hat, zu dir und ruft dich, der du dich in äußere Dinge verlieren willst, eben durch die Gestalten der äußeren Dinge in dein Inneres zurück, damit du siehst, daß alles, was dich am Körper ergötzt und durch die körperlichen Sinne reizt, zahlenmäßig ist, und du dann fragst, woher dies ist, und in dich selbst zurückkehrst und einsiehst, daß du das, was du mit den körperlichen Sinnen wahrnimmst, nicht billigen könntest, wenn du nicht gewisse Gesetze der Schönheit (pulchritudinis leges) bei dir hättest, an denen du alles Schöne, das du äußerlich wahrnimmst, missest.“[2])

Nun kennt aber unser Philosoph nicht bloß apriorische Sätze, sondern auch apriorische Begriffe. Als solche gelten ihm die Grundbegriffe aller Wissenschaften; so die Begriffe der Logik: Wahrheit, Falschheit, Ähnlichkeit; die ethischen Begriffe: Gutheit, Weisheit, Gerechtigkeit; der Grundbegriff der Aesthetik: die Schönheit.[3]) Hierhin gehören ferner die mathemathischen Begriffe, vor allem die Zahlen, deren Prinzip der Begriff der Einheit ist.[4]) Alle diese Begriffe sind nicht aus der Erfahrung gewonnen, sondern in ihrer Entstehung und Geltung von ihr völlig unabhängig: latent ista sensus nostros, penitus latent (De ord. I n 11).

Augustin hat nunmehr seine Aufgabe gegenüber dem Skeptizismus gelöst. Er hat im Bereiche unserer Vernunft eine Fülle von Wahrheiten und Begriffen aufgedeckt, die streng apriorischer Natur und darum gegen

---

[1]) De l. arb. II n 28. — [2]) A. a. O. n 41. — [3]) Vgl. bes. De diversis quaestionibus 83, qu. 23, ferner Sol. I n 27, De v. rel. n 66, De l. arb. II n 52. — [4]) De l. arb. II n 22. Vgl. auch Conf. X n 19, De im. an. n 6.

alle empiristischen Anzweiflungen der Skeptiker grundsätzlich gefeit sind. Sie sind sowenig aus der Erfahrung herausgeholt, daß sie vielmehr umgekehrt in diese hineingelegt, an die Erfahrungsinhalte herangetragen werden. Judicamus haec secundum illas interiores regulas veritatis — eine bei Augustin immer wiederkehrende Wendung.[1] Sublimioris rationis est, iudicare de istis corporalibus secundum rationes incorporales et sempiternas.[2] Die Vernunft tritt gleichsam als Richter auf, der über die Aussagen der Sinne nach Maßgabe der veritates et rationes aeternae Urteile fällt.[3] Jene apriorischen Grundsätze und Begriffe sind somit die Mittel, durch die wir die Dinge erkennen, die Gegenstände im Urteil bestimmen. Damit ist das Erkenntnisproblem nach seiner logischen Seite gelöst, die Möglichkeit synthetischer Urteile a priori erwiesen. Die Problemlösung ist ganz im Sinne Platos erfolgt. Wie bei ihm, so geht auch hier die Vernunft der Erfahrung, das Denken dem Sein voran: die Erkenntnistheorie ist durchaus idealistisch orientiert.

Wie nun die platonische Erkenntnislehre eine metaphysische Grundlage hat, so wurzelt auch Augustins Noëtik in der Metaphysik. Während jedoch Plato diese metaphysische Basis durch Hypostasierung der Begriffe gewann, ist der Kirchenvater einen andern Weg gegangen. Er verdichtete das System der obersten Wahrheiten und Begriffe nicht zu einer Summe von Realitäten, sondern verankerte es, Plotins Spuren folgend, in Gott, der höchsten Realität. Die Ideenwelt ist jetzt nicht mehr ein Reich starrer, für sich bestehender Wesenheiten, sondern ruht in der göttlichen Vernunft. Der Gedanke Platos wird damit nicht eigentlich preisgegeben, sondern nur umgebogen und umgestaltet. „Plato irrte nicht darin, daß er eine intelligible Welt annahm, wofern wir nicht das Wort, welches dem kirchlichen Sprachgebrauch fremd ist, sondern die Sache selbst ins Auge fassen. Als intelligible Welt bezeichnete er nämlich jenen ewigen und unwandelbaren Plan

---

[1] De l. arb. II n 34; vgl. De civ. Dei VIII c 6. — [2] De Trin. XII n 2. — [3] De Trin. XV n 49, De Gen. ad lit. XII n 22, Conf. X n 9 f.

(rationem sempiternam atque incommutabilem) nach welchem Gott die Welt erschaffen hat".[1]) „Wo aber ist dieser Schöpfungsplan anders zu suchen als im Geiste des Schöpfers? Wäre es doch frevelhaft, anzunehmen, daß dieser beim Schaffen auf etwas außer ihm Gelegenes geschaut habe".[2])

Damit hat der Kirchenvater die Wahrheit der menschlichen Erkenntnis gleichsam am höchsten Punkte der Wirklichkeit aufgehängt. Das Dasein Gottes bildet den Eckstein der augustinischen Erkenntnistheorie. Die Wahrheit und objektive Geltung unseres Erkennens ist dadurch verbürgt, daß die ideale Ordnung, das Reich des Intelligiblen in der göttlichen Vernunft gründet, die zugleich das schöpferische Prinzip der wirklichen Dinge ist. „Der Knotenpunkt der Lösung liegt in der Gottheit als Gesetzgeber des Seins, wie des Denkens."[3])

Es bleibt dem Kirchenvater nun noch die Frage zu beantworten, wie die Erkenntnis wirklich zustande kommt, wie der Menschengeist in den Besitz jener Wahrheiten und Grundbegriffe gelangt, auf denen alles wissenschaftliche Erkennen beruht. Bei der Lösung dieser Frage wandelt der christliche Platoniker anfangs ganz in den Spuren seines Meisters. Mit ihm lehrt er, daß die begriffliche Erkenntnis in einer Erinnerung der Seele an die in einem vorweltlichen Dasein geschauten Ideen bestehe.[4]) Die Diskrepanz dieser Anschauung mit dem christlichen Dogma, die der Kirchenvater immer mehr empfinden mußte, drängte ihn alsbald zu einer andern und bessern Lösung. Er fand sie in dem Gedanken,

---

[1]) Retr. I c 3. — [2]) De div. quaest. 83, qu. 46. Augustin glaubt also mit seiner Auslegung Platos eigene Meinung wiederzugeben. Daß dies ein, wenn auch historisch leicht begreiflicher Irrtum war, darüber sind sich heute wohl alle namhaften Forscher einig. Von jener Auffassung ist nach Windelband „bei Plato selbst auch nicht im geringsten die Rede" (Plato, S. 79[2]). Wenn darum E. Rolfes die augustinische Auslegung zu erneuern sucht, so ist das ebenso schwer begreiflich, wie seine aprioristisch-dogmatische Interpretation des Aristoteles. — [3]) M. Baumgartner, a. a. O. S. 266. — [4]) Vgl. bes. Epist. 7 ad Nebridium; ferner De quantitate an. n 34, De beata vita n 1, C. Acad. II n 22.

daß der menschliche Geist beim begrifflichen Erkennen auf geheimnisvolle Weise vom Lichte der göttlichen Ideen erleuchtet wird, so daß er darin die Wahrheit erkennt.

Immer wieder von neuem formuliert Augustin diesen Gedanken der göttlichen Erleuchtung, ohne ihn jedoch auf eine endgültige, klare und bestimmte Formel zu bringen. Am besten dürfte ihm die Umschreibung des Gedankens an folgenden Stellen gelungen sein. „Es ist eher anzunehmen, so sagt er in den Retraktationen mit Rücksicht auf die platonische Wiedererinnerungslehre, daß auch die Unwissenden, wofern sie richtig gefragt werden über wissenschaftliche Dinge, deshalb richtige Antworten geben, weil in ihnen, soweit sie es zu fassen vermögen das Licht der ewigen Wahrheit ist, worin sie diese unwandelbaren Wahrheiten schauen."[1] „Es ist anzunehmen, heißt es anderswo, daß die Natur unseres Geistes so geschaffen ist, daß sie, mit den intelligiblen Dingen auf natürliche Weise nach Anordnung des Schöpfers verbunden, diese in einem gewissen ihr gleichartigen, unkörperlichen Lichte in der Weise schaut, wie das körperliche Auge das sieht, was in dem körperlichen Lichte umherliegt, dem es gleichartig ist."[2] „Grundverschieden, so lautet eine andere Stelle, von den Dingen, die intellektuell geschaut werden, wie z. B. die Tugenden, ist das Licht selbst, durch welches die Seele erleuchtet wird, so daß sie alles, sei es in sich, sei es in ihm, wahrheitsgemäß erkennt und schaut; denn jenes Licht ist Gott selbst, diese (die Seele) aber ist ein Geschöpf, — wenn auch als vernunft- und geistbegabt nach seinem Ebenbilde erschaffen, — welches, wenn es jenes Licht zu schauen versucht, in Verwirrung gerät und kraftlos wird."[3] „Wie die Lichter, so lesen wir anderwärts, die wir im Gesicht haben und so nennen, auch wenn sie gesund sind und offenstehen, von außen der Hilfe des Lichtes bedürfen, bei dessen Entfernung oder Abwesenheit sie trotz der Gesundheit und des Offenseins nicht sehen, so wird

[1] Retr. I c 4. — [2] De Trin. XII n 24. — [3] De Gen. ad lit. XII n 49.

auch unser Geist, der das Auge der Seele ist, wenn er nicht vom Lichte der Wahrheit bestrahlt und von dem, der erleuchtet, ohne selbst erleuchtet zu werden, auf wunderbare Weise erhellt wird, weder zur Weisheit noch zur Gerechtigkeit gelangen können."[1])

Mit dieser Theorie der göttlichen Erleuchtung und dem Schauen der Wahrheit im Lichte der göttlichen Urwahrheit hat Augustin das Erkenntnisproblem auch nach seiner psychologischen Seite gelöst. Wenn wir auf das Ganze seiner Erkenntnistheorie zurückblicken, so können wir den darin zum Ausdruck kommenden Standpunkt nicht besser als mit den Worten v. Hertlings charakterisieren: „Es ist der Apriorismus in theologischer Form."[2]) Daß es in der Tat Apriorismus ist, was Augustin lehrt, haben wir ja deutlich gesehen: die veritates und rationes aeternae besitzen streng apriorischen Charakter. Sie stammen nicht aus der Erfahrung, sondern werden in diese hineingetragen, und so die Gegenstände im Urteil bestimmt. Anderseits bilden sie aber auch keine freischwebende, in sich selbst ruhende Ordnung, sondern sind in Gott metaphysisch verankert. Von seinem Lichte erleuchtet tritt unser Geist mit dem mundus intelligibilis, den ewigen Wahrheiten und Begriffen in Kontakt, nimmt sie unmittelbar wahr. Das apriorische Element in unserer Erkenntnis wird somit metaphysisch und psychologisch, in seiner Geltung und seiner Genesis auf Gott zurückgeführt. Der Apriorismus ist mithin theologischer Art. Damit ist zugleich deutlich geworden, daß in dieser Erkenntnistheorie ein Gottesbeweis enthalten ist. Die Gottesidee ist ihr gewissermaßen immanent: das Erkenntnisproblem erhält seine Lösung durch Rekurs auf Gott. „Die Begründung der Wahrheit ist für Augustin zugleich der Erweis von Gottes Existenz."[3])

Wie dieser Beweis im einzelnen geführt wird, soll nunmehr gezeigt werden, nachdem wir die erkenntnistheoretische Grundlage, auf der er aufgebaut ist, kennen gelernt haben.

---

[1]) Tractatus in Ioan. 35, n 3. — [2]) Historische Beiträge, S. 166. — [3]) M. Baumgartner, a. a. O. S. 266.

II. Der augustinische Gottesbeweis.

1. Platonische Ansätze.

Als Grundfehler der platonischen Ideenlehre pflegt man die *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, den Übergang aus der logischen in die reale Ordnung zu bezeichnen. Indem nämlich Plato die Ideen als Realitäten auffaßt, gelangt er unvermittelt, wie im Sprunge, aus der Sphäre des idealen Geltens in die des realen Seins. Es kommt in dieser Auffassung eine gewisse Gebundenheit des hellenischen Denkens zum Ausdruck: das Allgemeine und Abstrakte, das ewig und unwandelbar Geltende wird als ein Seiendes, ja als das wahrhaft Seiende (*ὄντως ὄν*) gedacht, eine Anschauung, die selbst bei Aristoteles noch nicht völlig überwunden ist.

Diesen Realitätsbegriff finden wir nun auch bei unserm christlichen Platoniker, und C. Heim hat ganz recht, wenn er sagt: Um Augustins Lehre vom Begriff „auch nur historisch zu verstehen, müssen wir uns klar machen, daß hier ein unserm gewöhnlichen völlig entgegengesetzter Realitätsbegriff vorliegt.“[1]) Als Merkmal des echten Seins betrachtet der Schüler der hellenischen Philosophen die Unveränderlichkeit: id enim vere est, quod incommutabiliter manet.[2]) Weil nun dieses Merkmal den Inhalten des Denkens, den Begriffen eignet, besitzen sie wahres Sein: Ea quae intelligit animus, cum se avertit a corpore, non sunt profecto corporea et tamen sunt, maximeque sunt, nam eodem modo semper sese habent.[3]) Ganz besonders zeigen die Zahlen den Charakter der Unwandelbarkeit; darum besitzen sie in hohem Grade Realität: Sensi etiam numeros omnibus corporis sensibus quos numeramus, sed illi alii sunt, quibus numeramus, nec imagines eorum sunt, et ideo valde sunt.[4])

Angesichts dieser Anschauungen kann es nicht wundernehmen, wenn sich auch beim Kirchenvater das

---

[1]) Das Gewißheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher, Leipzig 1911, S. 57.

[2]) Conf. VII n 17; vgl. Epist. 63 ad Coelest. — [3]) De immortalitate an. n 17. — [4]) Conf. X n 19.

Bestreben zeigt, nach Art Platos unvermittelt von Denkinhalten zum Sein, von geltenden Wahrheiten zu einer substanziellen Wahrheit fortzuschreiten. Daß er in der Tat auf diesem Wege, durch Hypostasierung eines abstrakten Begriffs, das Dasein einer höheren Wirklichkeit zu erweisen sucht, dafür bieten manche Stellen in seinen Schriften unzweideutige Belege. „Wenn die Wissenschaften, so lesen wir in den Soliloquien, dadurch wahr sind, wodurch sie Wissenschaften sind (d. i. durch die Dialektik), wird dann jemand leugnen, daß es die Wahrheit selbst ist, durch die alle Wissenschaften wahr sind?"[1]) Die realistische Auffassung der Wahrheit, die allen Wissenschaften ihren Wahrheitscharakter verleiht, tritt hier unverkennbar zutage. Noch deutlicher zeigt sich diese Verdinglichung an einer andern Stelle derselben Schrift. Die Ratio fragt dort Augustin, ob er der Meinung sei, daß mit den beiden Worten veritas und verum auch zwei verschiedene Dinge bezeichnet würden. Augustin bejaht die Frage. „Denn, so antwortet er, wie die Keuschheit etwas anderes ist als das Keusche, um nur dieses Beispiel anzuführen, so glaube ich, daß die Wahrheit etwas anderes ist als das, was man wahr nennt." „Was hältst du", fragt die Ratio, „für das Vorzüglichste von beiden?" „Die Wahrheit", gibt Augustin zur Antwort. „Denn es entsteht nicht durch das Keusche die Keuschheit, sondern durch die Keuschheit das Keusche; und so ist auch, wenn es etwas Wahres gibt, dieses durch die Wahrheit allenthalben wahr."[2]) Der abstrakte Begriff, der das Gemeinsame und Übereinstimmende des nach ihm benannten Einzelnen wiedergibt, ist demnach zur Ursache dieses Einzelnen gemacht. Aus der Idee ist eine geistig-ideale Realität geworden. Diese dingliche Auffassung tritt noch deutlicher hervor, wenn Augustin weiterhin von einem Untergehen der Wahrheit, dessen Möglichkeit er verneint, redet und dasselbe mit dem Untergang der Welt in Parallele setzt: „Angenommen, die Welt ginge unter und die Wahrheit mit ihr, so würde es eben wahr sein, daß die Welt sowohl wie

---

[1]) Sol. II n 21. — [2]) Sol. I n 27.

die Wahrheit untergegangen sind. Nun gibt es aber nichts Wahres ohne die Wahrheit. Folglich geht auf keinen Fall die Wahrheit unter."[1]) Ja, sie nimmt nicht einmal Schaden, wenn auch die denkenden Wesen untergehen. Denn diese erzeugen sie nicht, sondern finden sie vor. Sie besitzt mithin, bevor sie gefunden wird, selbständiges Dasein; wird sie aber von uns gefunden, so erneuert sie uns.[2]) Die verdinglichte Wahrheit wird anderwärts ausdrücklich mit Gott identifiziert. Omne verum a veritate verum est . . . Est autem veritas Deus (De div. quaest. 83, qu. 1).

Es sind, wie Thimme sich ausdrückt, verschiedene „Ansätze zu einem Beweis der Realität der intelligiblen Welt,"[3]) die wir hier vor uns haben. Sie tragen insgesamt durchaus platonisches Gepräge. Wie Plato, so sucht hier auch sein Schüler durch das gedankliche Mittel der Hypostasierung eine geistig-ideale Wirklichkeit als daseiend zu erweisen. Vor allem ist es der Begriff der Wahrheit, der seinem Denken als Sprungbrett dient, um aus der idealen in die reale Ordnung zu gelangen. Die das gesamte Wissensgebiet beherrschende und im denkenden Geiste lebendige Idee verdichtet sich ihm zu einer transzendenten Realität, die er mit Gott identifiziert.

Hätte sich nun Augustin damit begnügt, in der angegebenen Weise, auf dem platonischen Wege der Verdinglichung abstrakter Begriffe, das Dasein einer höheren Wirklichkeit zu begründen, so könnte von einem eigentlichen Gottesbeweis bei ihm keine Rede sein. Erstere Behauptung hat der eben genannte Forscher aufgestellt, indem er sagt, „daß jene platonische Verwechselung von Begriff und seiender Idee den Angelpunkt der gesamten Philosophie Augustins bilde."[4]) Dieses in so kategorischem Gewande auftretende Urteil erfährt geradezu ein Dementi, wenn ein anderer Augustinusforscher erklärt: „Die dem platonischen System eig-

---

[1]) Sol. II n 28, vgl. n 2. — [2]) De v. rel. n 73.

[3]) Augustins geistige Entwicklung in den ersten Jahren nach seiner „Bekehrung", 386—391 (Neue Studien zur Gesch. der Theol, u. der Kirche 3), Berlin 1908, S. 182.

[4]) Ebd.

nende *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, sofern das Verhältnis der Ideen zur Wirklichkeit in Betracht kommt, ist hier (bei Augustin) nicht mehr vorhanden."[1])

Wer von beiden recht hat, wird sich uns zeigen, wenn wir nunmehr an den eigentlichen Beweisgang herantreten.

2. Der eigentliche Beweis.

In den Jahren nach seiner Bekehrung (386) hat Augustin mehrere philosophische Schriften verfaßt. Zu ihnen zählt auch jene, in der der Kirchenvater den ihm eigentümlichen Gottesbeweis niedergelegt hat. Es ist der Dialog: De libero arbitrio, ein Zwiegespräch zwischen Augustin und Evodius, dessen zweites Buch jener Beweisgang fast ganz ausfüllt. Wie schon der Name sagt, handelt diese Schrift über das Problem der Willensfreiheit. Bei der Erörterung desselben erhebt sich als eine fundamentale Schwierigkeit die Frage, wie Gott uns einen freien Willen, der doch zur Sünde mißbraucht werden kann, geben konnte. Da Gott das Böse nicht wollen kann und anderseits dessen Möglichkeit mit dem freien Willen unzertrennlich verbunden ist, so fragt es sich, ob dieser uns überhaupt von Gott gegeben ist. Und wenn man auch noch hinter diese Frage zurückgeht, so steht man vor der Grundfrage, ob es einen Gott gibt. Zwar ist diese Frage, so betont Augustin, für uns als gläubige Christen gelöst. Sed nos id quod credimus, nosse et intelligere cupimus.[2]) Und so gilt es also, die Frage zu lösen: quomodo manifestum est Deum esse.[3]) Wie läßt sich zeigen, daß es einen Gott gibt, wie kann man sein Dasein beweisen?

Als Ausgangspunkt der Beweisführung dienen dem Kirchenvater die unbezweifelbaren Tatsachen des Selbstbewußtseins: Sein, Leben und Denken. Unter ihnen nimmt das Denken den Vorrang ein. Denn dieses setzt das Sein und das Leben voraus, schließt beides in

[1]) O. Scheel, Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk, Tübingen 1901, S 36.

[2]) De lib. arb. II n 5. — [3]) n 7.

sich und erscheint darum als das Höhere. In his praestantius, quod homo cum duobus caeteris habet, id est intelligere, quod habentem sequitur et esse et vivere.[1])

Augustin wendet sich nun zunächst der Betrachtung des sinnlichen Erkenntnisvermögens zu. Dieses besteht zuvörderst in den fünf äußeren Sinnen. Von ihnen haben einige ihren Gegenstand mit anderen gemein, wie z. B. der Gesichts- und der Tastsinn; andere dagegen besitzen einen ihnen ausschließlich eigentümlichen Gegenstand. Dies erkennen wir mit Hilfe des inneren Sinnes, der von den äußeren Sinnen verschieden ist, ohne jedoch mit der Vernunft (ratio) zusammenzufallen, da er nämlich auch den Tieren eignet. Seinen Sitz hat er nicht in äußeren Organen, wie die anderen Sinne, sondern im Innern, in der Seele. Ihm berichten die äußeren Sinne alles, was sie wahrnehmen. Wie diese in gewissem Sinne über die wahrnehmbaren Dinge urteilen, so ist wiederum der innere Sinn über sie erhaben, erscheint als ihr Leiter und Richter (moderator et iudex). Aber auch er nimmt noch nicht die höchste Rangstufe ein. Über ihm steht vielmehr die Vernunft (ratio), da sie über ihn urteilt. Sie stellt somit gleichsam das Haupt oder Auge unserer Seele dar (quasi animae nostrae caput aut oculus). Darum gibt es in der menschlichen Natur nichts, das höher oder besser wäre als die Vernunft.[2])

„Wenn wir nun, so fragt Augustin den Evodius, etwas aufzeigen können, das du mit voller Gewißheit nicht nur als daseiend, sondern auch als unsere Vernunft überragend (praestantius) erkennst, stehst du dann noch an, dies, was es auch sein mag, Gott zu nennen? — Nicht ohne weiteres, antwortet Evodius, möchte ich, wenn ich etwas Besseres als das Beste in meiner Natur finden kann, dies Gott nennen. Denn mit dem Namen ‚Gott' möchte ich nicht das bezeichnen, was höher ist als meine Vernunft, sondern über das hinaus es kein höheres Wesen gibt (quo nullus est superior). — Aug.: Ganz recht ... Aber, so frage ich dich, wenn

[1]) Ebd. — [2]) n 8—13.

du gefunden hast, daß es über deine Vernunft hinaus nur noch etwas Ewiges und Unwandelbares gibt, wirst du dann noch anstehen, dies Gott zu nennen? Denn die Körper erkennst du als wandelbar; und daß auch das Leben des Körpers mit seinen wechselnden Zuständen dem Wandel unterworfen ist, liegt auf der Hand; die Vernunft endlich, die bald nach Wahrheit trachtet, bald nicht, sie heute findet, morgen dagegen nicht, erscheint ebenfalls als durchaus wandelbar. Wenn diese nun, ohne sich der körperlichen Sinne zu bedienen, . . . durch eigene Kraft etwas Ewiges und Unwandelbares wahrnimmt, so muß sie sowohl eingestehen, daß sie selbst geringer ist, als auch, daß jenes ihr Gott ist. — Ev: Das werde ich als Gott betrachten, von dem feststeht, daß es darüber hinaus nichts Höheres gibt. — Aug: Damit bin ich einverstanden, denn ich brauche jetzt nur zu zeigen, daß es über unsere Vernunft hinaus etwas Ewiges und Unwandelbares gibt. Denn du wirst dann entweder zugeben, daß dies Gott ist, oder, falls es etwas Höheres gibt, einräumen, daß eben dies Gott ist. Mag es darum etwas Höheres geben oder nicht, auf jeden Fall ist der Beweis erbracht, daß es einen Gott gibt, wenn ich, wie ich es versprochen habe, mit seiner Hilfe zeigen werde, daß es ein die Vernunft überragendes Sein gibt. — Ev.: Zeige (demonstra) also, was du zu zeigen versprichst."[1])

Um nun die späteren Erörterungen über die Vernunft und ihre Erkenntnisweise vorzubereiten, wendet sich der Kirchenvater zunächst wieder der Sinneserkenntnis zu. Da es möglich ist, so führt er aus, daß das Auge des einen Menschen einen Gegenstand sieht, den das Auge eines anderen nicht wahrnimmt, so folgt daraus, daß jeder Mensch seine eigenen Sinne hat. Das gilt sowohl von den äußeren, als auch von dem inneren Sinne. Aber auch die Denkkraft (ratio) ist jedem einzelnen eigentümlich, da der eine erkennt, was der andere nicht einsieht. Anders verhält es sich dagegen mit dem Objekte der Wahrnehmung. Dieses

---

[1]) n 14.

kann mehreren Personen gemeinsam sein. Augustin und sein Freund sehen dieselbe Sonne und hören dieselben Laute. Diese Gemeinsamkeit des Wahrnehmungsobjektes besteht freilich bei den übrigen Sinnen nicht in dem Maße. Denn während die Objekte des Gesichts- und Gehörssinnes, mögen sie auch von noch sovielen Menschen wahrgenommen werden, nicht zerteilt werden, sondern unversehrt bleiben, absorbieren die anderen Sinne einen Teil ihres Objektes, machen das, was sie wahrnehmen gleichsam zu ihrem Privateigentum. Wenn z. B. mehrere Personen dieselbe Luft einatmen, so verzehrt jede ihren besonderen Teil der Luft. „Es ist demnach klar, daß das, was wir mit unsern Sinnen wahrnehmen und gleichwohl nicht verändern, nicht zur Natur unserer Sinne gehört und uns deshalb in höherem Grade gemeinsam ist, da es nicht in unsern eigenen und gleichsam privaten Besitz übergeht.“[1])

Es fragt sich nun, ob es diese Gemeinsamkeit des Objekts auch auf geistigem Gebiete gibt, „ob sich etwas aufzeigen läßt, das alle Denkenden, ein jeder mit seiner Vernunft und seinem Geiste, gemeinsam schauen, weil das, was sie schauen, sich allen darbietet, wobei es jedoch nicht in Eigentum derer, denen es sich darbietet, verwandelt wird, wie etwa Speise und Trank, sondern unangetastet und unversehrt bleibt, mögen jene es schauen oder nicht“.[2]) Dergleichen gibt es nun in der Tat. Dazu gehört vor allem „der Begriff und die Wahrheit der Zahl“ (ratio et veritas numeri).[3]) Erscheint doch die Idee der Zahl als etwas, das sich allen Denkenden gemeinsam darbietet und zugleich über sie erhaben ist, indem es wahr und unwandelbar bleibt, auch wenn jene suchen und irren. Wäre es nun aber nicht denkbar, daß die Zahlen nicht vermöge ihrer Natur (non ex aliqua sua natura), sondern von den sinnenfälligen Dingen gleichsam als deren Abbilder unserer Seele eingeprägt sind? „In keiner Weise erscheint dies glaubhaft; denn wenn ich mit dem körperlichen Sinne Zahlen wahrgenommen habe, so habe ich damit

---

[1]) n 19. — [2]) n 20. — [3]) Ebd.

noch keineswegs den Begriff der Teilung oder Verbindung der Zahlen mit dem körperlichen Sinn erfaßt. Denn im Lichte jenes Begriffes widerlege ich den, der beim Addieren oder Subtrahieren, wenn er das Ergebnis feststellt, eine falsche Summe angibt. Auch weiß ich von dem, was ich sinnlich wahrnehme, von Himmel und Erde und allem, was darin ist, nicht, wie lange diese Dinge existieren werden: sieben aber und drei sind zehn; und zwar nicht nur jetzt, sondern immer; und in keiner Weise sind sieben und drei jemals nicht gleich zehn gewesen, noch werden sie es je sein. Diese unzerstörbare Wahrheit der Zahl (incorruptibilem veritatem numeri) hat mein Geist mit jedem andern gemein."[1])

Aber nicht nur die Zahlengesetze, auch die Zahlen selbst besitzen apriorischen Charakter, sind nicht aus der Sinneserfahrung gewonnen. Denn die Wurzel, auf die sie zurückgehen, ist die Eins. „Wer aber den Begriff der Eins richtig denkt, sieht sofort, daß er nicht mit den körperlichen Sinnen erfaßt werden kann."[2]) Denn jeder Körper hat verschiedene Seiten und besteht aus unzähligen Teilen; propterea nullum corpus vere pureque unum esse concedimus.[3])

„Durch diese und ähnliche Beweisgründe, so zieht Augustin das Facit, werden diejenigen, denen Gott Verstand zum Disputieren gab, und deren Einsicht durch Eigensinn nicht verdunkelt wird, genötigt, zuzugeben, daß der Begriff und die Wahrheit der Zahlen den körperlichen Sinnen unzugänglich ist, daß sie ferner unwandelbar und ewig wahr bestehe, und daß sie endlich allen Denkenden gemeinsam ist und so von ihnen gesehen werden kann (rationem veritatemque numerorum, et ad sensus corporis non pertinere, et invertibilem sinceramque consistere, et omnibus ratiocinantibus ad videndum esse communem).[4])

In der hl. Schrift wird mit der Zahl die W e i s h e i t zusammen genannt. Heißt es doch in den Weisheitsbüchern: Circuivi ego et cor meum, ut scirem et considerarem et quaererem sapientiam et numerum (Eccl.

---

[1]) n 21. — [2]) n 22. — [3]) Ebd. — [4]) n 24.

VII, 26).[1]) Es fragt sich darum, ob das von der Zahl Gesagte auch von der Weisheit gilt. „Glaubst du, daß jeder einzelne Mensch seine eigene Weisheit hat, oder daß ein und dieselbe Weisheit sich allen gemeinsam darbietet, so daß der einzelne um so weiser ist, je mehr er ihrer teilhaftig wird?“[2])

Bevor er eine Antwort auf diese Frage geben könne, so erklärt Evodius, müsse er wissen, worin die Weisheit bestehe. Sehe er doch, daß die Menschen über das, was als weise zu gelten habe, ganz verschiedener Meinung seien. Jeder halte seine Berufsarbeit für die beste und dünke sich darum weise. Darum sei zunächst festzustellen, quae sit ipsa sapientia.[3]) — Augustin gibt nun eine Definition: Weisheit ist die Wahrheit, in der das höchste Gut erkannt und festgehalten wird (in qua cernitur et tenetur summum bonum).[4]) Als das höchste Gut betrachten die Menschen das, wodurch sie allein wahrhaft glücklich werden können. Worin dies jedoch bestehe, darüber scheinen die Ansichten auseinander zu gehen. Aber auch angenommen, es könne von einem für alle Menschen geltenden höchsten Gute keine Rede sein, so folgt daraus noch keineswegs, daß auch die Weisheit nicht allen Menschen gemeinsam sei. Diese kann eine einzige sein, auch wenn die Güter, die die Menschen in ihr erkennen und erwählen, viele und verschiedenartige sind. „Wie es viele und mannigfache Dinge sind, die die Menschen im Lichte der Sonne sehen und zum Gegenstand des Genusses machen, das Licht selbst jedoch eines ist, in dem jeder den Gegenstand seines Genusses mit seinen Augen wahrnimmt und festhält: so ist es, auch wenn es viele und verschiedenartige Güter gibt, aus denen ein jeder das ihm zusagende herausgreift und es schauend und genießend in Wahrheit zu seinem höchsten Gute macht, dennoch möglich, daß das Licht der Weisheit selbst, in welchem diese Güter geschaut und umfaßt werden können, ein einziges und allen gemeinsames ist.“[5])

---

[1]) Ebd. — [2]) n 25. — [3]) Ebd. — [4]) n 26. — [5]) n 27.

Daß dies nun aber auch tatsächlich der Fall ist, beweist das Vorhandensein allgemein anerkannter ethischen Wahrheiten, wie z. B. daß alle Menschen glücklich sein wollen, daß man nach Weisheit streben muß und dergleichen mehr. „Denn diese evidenten Regeln und Gesetze der Tugenden (istas tanquam regulas, et quaedam lumina virtutum) sind sowohl wahr und unwandelbar, als auch, sei es einzeln, sei es zusammen, denen gemeinsam zum Schauen gegenwärtig, die sie, ein jeder mit seiner Vernunft und seinem Geiste, wahrzunehmen vermögen."[1]) Keiner kann sie als sein Privateigentum beanspruchen, da alle sie miteinander gemein haben. Daß aber diese Wahrheiten zur Weisheit gehören, liegt auf der Hand. „Denn je mehr ein jeder sich ihrer im praktischen Leben bedient und sich nach ihnen richtet, um so mehr lebt und handelt er weise; alles jedoch, was weise geschieht, kann füglich nicht als etwas von der Weisheit Abgesondertes betrachtet werden."[2]) So kommt denn Augustin zu dem Ergebnis: „So wahr und unwandelbar die Gesetze der Zahlen sind, deren Begriff und Wahrheit sich, wie du sagtest, unveränderlich und gemeinsam allen, die sie wahrnehmen, darbietet, ebenso wahr und unwandelbar sind die Regeln der Weisheit, von denen du auf meine wenigen Fragen hin zugibst, daß sie wahr und offenkundig sowie allen, die sie zu schauen vermögen, gemeinsam gegenwärtig sind."[3])

Es erhebt sich jetzt die Frage, in welchem Verhältnis Zahl und Weisheit, die in der hl. Schrift so eng miteinander verbunden erscheinen, zueinander stehen. Gehören beide etwa zu einer Gattung, oder hat die eine von der andern oder in der andern ihr Dasein? Die Frage stellt sich dem Kirchenvater als ein schwieriges Problem dar, von dem er eine klare und bestimmte Lösung nicht zu geben weiß. Soviel jedoch steht für ihn fest, daß Zahl und Weisheit in der „so geheimnisvollen und ganz sicheren Wahrheit" ruhen.[4]) Ja, beide erscheinen ihm im Grunde als una quaedam eademque res.[5]) Wenn es darum in der heiligen

[1]) n 29. — [2]) Ebd. — [3]) Ebd. — [4]) n 30. — [5]) Ebd.

Schrift von der Weisheit heißt: Attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter (Sap. VIII, 1), so ist unter der Macht, vermöge deren die Weisheit „gewaltiglich von einem Ende zum andern reicht“, wohl die Zahl zu verstehen, während mit jener, durch die sie „alles lieblich ordnet“, die Weisheit im engeren Sinne gemeint ist. Weisheit und Zahl, so führt Augustin weiter aus, gleichen dem Glanze und der Wärme, die in ein und demselben Feuer wesensgleich (consubstantialis) sind und nicht voneinander getrennt werden können. „Freilich kann kein Vergleich aus der Sinneswelt dem Übersinnlichen in jeder Hinsicht völlig angemessen gestaltet werden.“[1]) Doch genügt das Gesagte für die Frage, um die es sich hier handelt. „Denn mögen wir uns auch darüber nicht klar werden können, ob in oder aus der Weisheit die Zahl, oder in oder aus der Zahl die Weisheit ihr Dasein hat, oder ob schließlich beide Namen als ein und dieselbe Sache bezeichnend erwiesen werden können, so ist doch darüber kein Zweifel möglich, daß beide wahr und zwar unveränderlich wahr sind.“[2])

Augustin zieht nunmehr das Fazit. Er hat eine Menge Wahrheiten aufgedeckt, die sich um die Ideen der Zahl und der Weisheit gruppieren, und die den Charakter der Unveränderlichkeit, Allgemeingiltigkeit und Denknotwendigkeit besitzen. Von diesen Wahrheiten schreitet er nun zur Wahrheit selbst fort. „Du kannst demnach, so sagt er, unmöglich leugnen, daß es eine unwandelbare Wahrheit gibt, die all dies unveränderlich Wahre umschließt (incommutabilem veritatem, haec omnia quae incommutabiliter vera sunt continentem); und diese Wahrheit kannst du nicht als dein oder mein oder irgend eines Menschen Eigentum bezeichnen, sondern sie ist allen, die das unveränderlich Wahre schauen, wie ein wunderbar geheimnisvolles und doch öffentliches Licht nahe und bietet sich ihnen gemeinsam dar.“[3]) Wie nämlich Farbe und Schall nicht zur Natur des Gesichts- bezw. Gehörssinnes gehören, sondern gemeinsame Objekte unserer Wahr-

---

[1]) n 32. — [2]) Ebd. — [3]) n 33.

nehmung bilden, so gehört auch das, was wir gemeinsam, ein jeder mit seinem Geiste erfassen, nicht zu unserer eigenen Natur, sondern bedeutet ein Drittes, in welchem unsere Geister sich begegnen (aliquid tertium in quod utriusque conferatur aspectus).[1])

In welchem Verhältnis steht nun diese Wahrheit zu unserm Geiste? Ist sie besser oder gleichwertig oder gar geringer als unser Geist? Daß letzteres ausgeschlossen ist, beweist die Tatsache, daß wir nach den Maßstäben, die die Wahrheit uns an die Hand gibt, über die Dinge sowohl wie auch über unsere Seele urteilen. Stände dagegen die Wahrheit unter unserm Geiste, so würde sie nicht die Norm unseres Urteils sein, sondern wir würden über sie urteilen, wie wir über die Körper urteilen, die unter uns stehen. Gleichwertig kann sie aber auch nicht sein, weil sie dann die Eigenschaft der Veränderlichkeit mit unserm Geiste teilen würde, was ihrem Wesen widerstreitet. „Muß sich doch der Menschengeist, der die Wahrheit bald mehr, bald weniger schaut, seine Veränderlichkeit eingestehen, wogegen die Wahrheit sich gleich bleibt, nicht zunimmt, wenn wir sie mehr, und nicht abnimmt, wenn wir sie weniger schauen, vielmehr unversehrt und unangetastet beharrt, um die, welche sich zu ihr hinwenden, mit ihrem Lichte zu erfreuen, jene aber, die sich von ihr wegwenden, mit Blindheit zu schlagen".[2]) So bleibt denn nur die dritte Möglichkeit übrig: wenn die Wahrheit weder geringer ist als unser Geist, noch auch gleichwertig mit ihm, restat ut sit superior atque excellentior.[3])

Augustin ist nunmehr auf dem Gipfel angelangt. „Ich hatte dir, so sagt er zu seinem Freunde, versprochen, wenn du dich erinnerst, ich würde dir beweisen, daß es etwas gibt, was höher ist als unser Geist und unsere Vernunft. Ecce tibi est ipsa veritas".[4]) Das auf mühsamen Verstandeswegen erreichte Ziel gilt es aber nun mit dem Herzen zu umfangen: amplectere illam, so fährt darum Augustin fort, si potes, et fruere illa, et delectare in Domino, et

---

1) Ebd. — 2) n 34. — 3) Ebd. — 4) n 35.

dabit tibi petitiones cordis tui (Ps. 36, 4)."[1]) Denn was kann uns glücklicher machen, als der Genuß der unerschütterlichen, unwandelbaren und über alles erhabenen Wahrheit? Wird doch in ihr das höchste Gut, das ja den Inbegriff alles Glückes bedeutet, geschaut und besessen. „Wie daher die, welche sich im Lichte der Sonne Gegenstände aussuchen, an denen sie sich ergötzen, falls sie kräftige und gesunde Augen haben, nichts lieber tun als die Sonne selbst anschauen, die die übrigen Dinge, an denen sich auch die schwächeren Augen ergötzen, bescheint, so richtet sich auch das starke und lebenskräftige Geistesauge, nachdem es vieles unveränderlich Wahre mit Gewißheit erfaßt hat, zur Wahrheit selber empor, die ihm alles Andere zeigt, und vergißt, indem es ihr anhaftet, alles Übrige, das es in ihr zugleich mitgenießt, weil das, was das übrige Wahre an Wonne in sich birgt, aus der Wahrheit selbst geflossen ist."[2]) So ist denn die Wahrheit „allen, die sich auf der ganzen Welt zu ihr hingewandt haben und sie lieben, unmittelbar nahe, ist für sie alle ewig da; draußen mahnt sie, drinnen lehrt sie; alle, die sie anschauen, macht sie besser, von keinem wird sie schlechter gemacht; niemand urteilt über sie, niemand urteilt richtig ohne sie."[3])

Mit diesem Hymnus auf die Wahrheit krönt Augustin seine Beweisführung. Nun gilt es noch, das Endergebnis zu formulieren. Zwar hat unser Philosoph im letzten Abschnitt ganz offensichtlich die Wahrheit mit Gott identifiziert. In dem zuletzt genannten Worte erscheint sie ganz und gar als ein persönliches Wesen, das alle Züge des Gottesbegriffs an sich trägt. Zudem setzt Augustin, wie wir sahen, das Umfangen und Genießen der Wahrheit mit dem beseligenden Besitze Gottes ineins. Gleichwohl hat er den ursprünglich fixierten Fragepunkt nicht aus dem Auge verloren. Zu ihm kehrt er zum Schluß zurück, indem er sich mit folgenden Worten an seinen Freund wendet: „Du hattest zugestanden, du würdest, wenn ich zeigte, daß es etwas über unserm Geiste gäbe, anerkennen, daß

---

[1]) Ebd. — [2]) n 36. — [3]) n 38.

dies Gott sei, falls es nicht noch etwas Höheres gäbe. Auf dieses Zugeständnis hin hatte ich dir gesagt, es genüge, wenn ich jenes bewiese. Denn wenn es noch etwas Besseres gibt, ist dies Gott, wo nicht, ist eben die Wahrheit selbst Gott. Mag es sich damit also verhalten wie es will, jedenfalls kannst du nicht leugnen, daß Gott existiert, und das war ja die Frage, die zu erörtern und zu behandeln wir uns vorgenommen hatten. Wenn dich aber dies beunruhigt, daß wir nach der hl. Lehre des christlichen Glaubens bekennen, daß es einen Vater der Weisheit (Wahrheit) gibt, so bedenke, daß wir ebenso glauben, daß dem ewigen Vater die von ihm gezeugte Weisheit wesensgleich ist. Das ist jedoch jetzt nicht näher zu untersuchen, sondern muß in unerschütterlichem Glauben festgehalten werden. Es gibt ja einen Gott, und er existiert wirklich und im höchsten Grade. Und dies halten wir nun, wie ich glaube, nicht bloß als eine unzweifelhafte Wahrheit im Glauben fest, sondern erfassen es auch durch eine sichere, wenn auch noch recht zarte Form der Erkenntnis (certa, quamvis adhuc tenuissima, forma cognitionis attingimus)."[1]) Begeistert erklärt sich Evodius mit dem Ergebnis einverstanden: Ego vero incredibili omnino, et quam tibi verbis explicare non possum, laetitia perfusus accipio ista, et clamo esse certissima. Clamo autem voce interiore, qua exaudiri cupio ab ipsa veritate, et illi inhaerere: quod non solum bonum, sed etiam summum bonum, et beatificum esse concedo.[2])

Werfen wir nunmehr einen kurzen Rückblick auf den augustinischen Beweisgang. „Seine Eigentümlichkeit, die uns zunächst auffällt und nicht wenig anspricht, ist der staffelförmige Aufbau."[3]) Nicht plötzlich und sprunghaft, sondern langsam und allmählich erhebt sich Augustin vom Körperlichen zum Geistigen,

---

[1]) n 39. Daß Augustin trotz der hier offen gelassenen abstrakten Möglichkeit tatsächlich die Wahrheit mit Gott identifiziert, zeigen nicht nur der Hinweis auf die Trinitätslehre sowie der vorige Abschnitt, sondern auch zahllose andere Stellen: vgl. de qu. an. n 24, De mag. n 21, De div. qu. 83 qu. 1, Sol. I n 3.

[2]) Ebd. — [3]) W. Thimme a. a. O. S. 181.

vom Wandelbaren zum Unwandelbaren. Stufe um Stufe steigt er empor auf der Leiter der Schöpfung, bis er endlich auf ihrer obersten Staffel, der menschlichen Vernunft anlangt, um dann von der höchsten Spitze des Kosmos aus den Flug ins Reich des Transzendenten und Absoluten zu wagen. Indem Augustin unsern Geist allmählich und stufenweise aufsteigen läßt, bereitet er ihn vor auf die Erkenntnis des Uebersinnlichen und Göttlichen. So verrät seine Beweisführung „ein feines psychologisches Verständnis.“[1]) Entschieden zu weit gegangen ist es aber, wenn Thimme den „ganzen Gedankenkomplex, den wir kennen gelernt haben, nicht als Beweis für das Dasein Gottes, sondern als eine praktisch psychologische Methodenlehre, als eine Anweisung zu einem geistigen Exerzitium“ betrachtet wissen will.[2]) Diese Auffassung wird dem augustinischen Gedankengang nicht gerecht. Denn der eigentliche Kern desselben ist nicht der schrittweise Aufstieg, den Augustin die Vernunft unternehmen läßt. Durch diesen letzteren soll vielmehr nur die Unterlage geschaffen werden, auf der sich der eigentliche Beweis erhebt. Dieser liegt in dem Nachweis, daß die incommutabiliter vera eine veritas incommutabilis als letzten und vollgiltigen Erklärungsgrund fordern. Der Schluß von den verschiedenen Wahrheiten auf eine Wahrheit an sich, eine substanzielle Wahrheit ist der Nerv der ganzen Beweisführung. Es trifft darum auch nicht die Sache, wenn Mondadon meint, „que la démonstration augustinienne . . . est toute prise dans le réel.“[3]) Denn Augustin geht zwar von der Betrachtung der wirklichen Dinge aus, aber die logische Grundlage seines Beweises bilden nicht diese, sondern die incommutabiliter vera, mithin etwas Ideales.

Fassen wir diese logische Grundlage näher ins Auge, so finden wir, daß es die Eigenschaften der intelligiblen Wahrheiten sind, auf die der Kirchenvater seinen Beweis gründet. Als eine der wichtigsten Eigen-

---

[1]) Ebd. — [2]) A. a. O. S. 182. — [3]) De la connaissance de soi-même à la connaissance de Dieu, in: Recherches de science religieuse IV (1913) S. 156.

schaften hebt Augustin, wie wir sahen, die Unwandelbarkeit (incommutabilitas) hervor. Sehr oft nennt er zusammen mit ihr die Ewigkeit (aeternitas). Allem Wechsel und Wandel entrückt, throneu jene Wahrheiten in zeitlosen, ewigen Höhen. Daraus folgt zugleich, daß sie weder das Produkt unseres veränderlichen Geistes, noch auch aus der in stetem Werden und Vergehen befindlichen Erfahrungswelt geschöpft sein können. Sie besitzen vielmehr erfahrungsfreien, apriorischen Charakter (ad sensus corporis non pertinere). Weil sie somit unbeschwert von allem Erdenstaub, in der Sphäre reiner Geistigkeit ihr Dasein haben, sind sie unserm Geiste homogen und werden darum von ihm mit unmittelbarer Evidenz und voller Gewißheit erfaßt (manifesta, certissima vera). Damit ist aber noch nicht die wichtigste Eigenschaft der intelligiblen Wahrheiten genannt. Als solche erscheint unserm Philosophen die Allgemeingültigkeit, genauer noch: die Gemeinsamkeit (verum omnibus commune). Alle diese Eigenschaften findet nun Augustin unbegreiflich ohne die Annahme einer selbständigen, substantialen Wahrheit, die alle einzelnen Wahrheiten in sich birgt. Jene Merkmale sind gleichsam Lichtstrahlen, die ihn auf die absolute Wahrheit, als den verborgenen Lichtquell hinweisen. Ganz besonders ist es die Gemeinsamkeit der Wahrheit, ihr Walten in den verschiedenen Individuen, ihr Charakter als einer über den einzelnen Subjekten stehenden und ihren Geist mit gebietender Majestät beherrschenden idealen Macht, die ihm als Grundlage für seinen Schluß auf eine Urwahrheit als eine transzendente Realität dienen.

Nicht also durch einfache Hypostasierung abstrakter Begriffe gelangt Augustin zum Ziele. „Mais analysant les caractères de la vérité, il les trouve inexplicables, si audessus d'elle il n'y a un être immuable, source de l'immuable vérité“.[1]) Anderseits bedient Augustin sich aber auch nicht des Kausalprinzips, wie Mondadon meint, wenn er sagt: „le passage de l'un à l'autre se

---

[1]) E. Portalié, St. Augustin, in: Vacant-Mangenot, Dict. de théol. cath. I, Paris 1913, Sp. 2345.

fait par intermédiaire de la causalité."[1]) Dieses Prinzip kann hier überhaupt keine Anwendung finden, weil Augustin die Wahrheit nicht in ihrem realen Sein und Werden in der Seele, sondern ihrem idealen Sein, ihrer inneren Struktur nach in Betracht zieht.

3. Ergänzende Gedankengänge.

Wie tief der dargelegte Gottesbeweis im augustinischen Denken wurzelt, geht daraus hervor, daß er uns auch an zahlreichen anderen Stellen der Schriften des Kirchenvaters begegnet. Freilich tritt er uns hier nicht in so ausgedehnter und dialektisch gehaltener Form entgegen, aber inhaltlich ist es derselbe Gedanke. So heißt es in den Konfessionen: „Ich erhob mich stufenweise von der Körperwelt zu der vermittelst des Körpers empfindenden Seele und von da zu ihrem inneren Vermögen, dem die Sinne des Körpers die äußeren Wahrnehmungen mitteilen, von hier wieder — so weit reicht auch die Fähigkeit der Tiere — zum Denkvermögen, dessen Urteil alles unterworfen ist, was die Sinne des Körpers in sich aufnehmen. Da aber auch dieses sich in mir selbst als veränderlich erkannte, entfaltete es seine ganze Kraft, lenkte seine Gedanken ab vom Gewohnheitsmäßigen, entzog sich dem Schwarm widerspruchsvoller Trugbilder, um das **Licht** zu finden, welches uns bestrahlt, wenn wir mit zweifelloser Gewißheit erklären, daß das Unveränderliche dem Veränderlichen vorzuziehen sei, woher wir also das Unveränderliche selbst kannten — denn kennten wir es nicht irgendwie, so könnten wir es auf keine Weise dem Veränderlichen vorziehen —, und gelangte so in einem Momente zitternden Aufblickes zu dem, **was da ist**".[2]) In etwas anderer Form finden wir denselben Gedanken in der Schrift: De doctrina christiana wieder. Alle, die über Gott nachdenken, so führt der Kirchenvater aus, denken ihn als etwas Lebendiges. Sie gehen aus von der Betrachtung der materiellen, leblosen Dinge. „Dann betrachten sie weiterhin das Leben selbst, und

[1]) A. a. O. S. 155. — [2]) VII n 23.

wenn sie es ohne Sinnestätigkeit vorgefunden haben, wie es in der Pflanzenwelt der Fall ist, so stellen sie über dieses das sensitive Leben, wie es sich im Tierreich findet, und über dieses wiederum das Geistesleben, das dem Menschen eignet. Wenn sie nun auch dieses als veränderlich erkannt haben, so können sie nicht umhin, über es ein unveränderliches Leben zu stellen, jenes nämlich, das nicht bald töricht, bald weise ist, sondern vielmehr die Weisheit selbst ist. Während nämlich der weise Geist, d. h. jener, der im Besitze der Weisheit ist, bevor er sie erlangte, nicht weise war, gilt von der Weisheit selbst, daß sie weder jemals unweise war, noch es je sein kann. Wenn sie aber diese nicht sähen, könnten sie nicht mit solcher Zuversicht das unveränderlich weise Leben über das veränderliche stellen. Die Wahrheitsnorm nämlich, wonach sie jenes für besser erklären, schauen sie als eine unwandelbare, und zwar nirgendwo anders als über ihrer Natur, dann nämlich, wenn sie sich als veränderlich erkennen."[1])

In einem mystisch-erbaulichen Gewande tritt uns der augustinische Gedankengang, dem ganzen Charakter der Schrift entsprechend, in den Enarrationes in Psalmos entgegen. Unsere Seele, so heißt es hier, „sucht eine unwandelbare Wahrheit, eine vollkommene Substanz. Die Seele selbst ist keine solche: sie verliert und gewinnt; weiß und weiß nicht; erinnert sich und vergißt; bald will sie jenes, bald nicht. Von einer solchen Veränderlichkeit kann aber bei Gott keine Rede sein . . . Indem ich also meinen Gott in der sinnlichen Welt suche und ihn nicht finde; indem ich seine Substanz in mir selbst suche, als wäre sie etwas mir Gleichartiges, und sie auch hier nicht finde, werde ich inne, daß mein Gott etwas über meinem Geiste Stehendes ist. Um ihn darum zu erreichen: „Haec meditatus sum, et effudi super me animam meam". Denn wie könnte meine Seele mit dem, was über ihr ist, in Fühlung treten, wenn sie sich nicht über sich selbst hinaus dehnen würde? . . Dort ist nämlich die

---

[1]) I n 8.

Wohnung Gottes, über meiner Seele: dort wohnt er, von da sieht er auf mich, von dort hat er mich erschaffen; von da regiert er mich, von da sorgt er für mich, von da gibt er mir Antriebe, von da ruft er mich, von da lenkt und leitet er mich und führt mich zum Ziele."[1])

Um noch eine letzte Stelle anzuführen, so heißt es in den „diversis quaestionibus": „Die mit Vernunft begabte Seele erkennt Gott. Denn sie erkennt das, was sich immer gleichmäßig verhält und über allen Wandel erhaben ist. Nun ist aber nicht bloß der Körper zeitlichem und örtlichem Wechsel unterworfen, sondern auch die Seele selbst, die ja bald weise, bald töricht ist, erleidet Veränderung. Was sich aber stets gleichmäßig verhält, ist sicherlich besser, als das, was sich nicht so verhält. Nun ist aber nichts besser denn die vernünftige Seele als Gott. Wenn folglich die Seele etwas erkennt, was sich immer in derselben Weise verhält, so erkennt sie ohne Zweifel ihn selbst. Haec autem est ipsa veritas."[2])

Haben wir es an den angeführten Stellen mit mehr oder weniger deutlichen Variationen des im Hauptbeweisgang behandelten Themas zu tun, so enthalten dagegen andere Ausführungen ganz oder teilweise neue Gesichtspunkte und bieten so eine sachliche Ergänzung zu der dargelegten Beweisführung. Wie Augustin nämlich dort von den incommutabiliter vera auf eine veritas incommutabilis schließt, so schreitet er anderwärts von den bona zu einem summum bonum fort. Freilich fanden wir auch schon in De libero arbitrio die Identifizierung der veritas mit dem summum bonum. Aber an andern Stellen tritt dieselbe noch deutlicher hervor und ist durch eine Betrachtung der verschiedenen endlichen Güter vorbereitet. So heißt es in einem Briefe an Dioscurus: „Wer fragt, wie er zu einem glücklichen Leben gelange, fragt gar nichts anderes als, wo der Gipfel des Guten zu finden sei, d. h. worin, nicht einer verkehrten und unbesonnenen Meinung zufolge, sondern der sicheren und unerschütterlichen

[1]) En. in Ps. 41, n 7 u. 8. — [2]) De div qu. 83. q. 54.

Wahrheit gemäß das höchste Gut des Menschen bestehe, welches aber nur gefunden werden kann entweder im Körper oder in der Seele oder in Gott, falls es nicht etwa in zwei von den genannten Dingen oder gar in allen zu finden ist. Wenn du nun eingesehen hast, daß das höchste Gut weder ganz noch teilweise in der Körperwelt gefunden werden kann, so bleiben noch die Seele und Gott übrig, und es besteht entweder in einem von beiden oder in beiden zugleich. Wenn du nun aber weiter eingesehen hast, daß das, was vom Körper gilt, auch auf die Seele zutrifft, dann bleibt nur noch die Möglichkeit übrig, daß in Gott das höchste Gut des Menschen besteht, durch das jedoch die übrigen Güter nicht entwertet werden, sondern auf das sie, wie der Name sagt, alle zurückgehen".[1]) Von den veränderlichen Gütern, so lehrt Augustin an anderer Stelle, gilt es aufzusteigen zum unveränderlichen Gute. Est bonum simplex, ipsum bonum quo cuncta sunt bona, ipsum bonum ex quo cuncta sunt bona. . . . Wenn uns die sogenannten Güter erfreuen, jene, die nicht durch sich Güter sind — alles nämlich was wandelbar ist, ist nicht durch sich selbst gut —, wie wird dann erst der Genuß des unwandelbaren, ewigen, immer sich gleich bleibenden Gutes beschaffen sein? Würden uns doch die sogenannten Güter nicht erfreuen, wenn sie keine Güter wären; nur dadurch aber sind sie Güter, daß sie von dem, der schlechthin gut ist, herrühren."[2])

Am ausführlichsten hat sich der Kirchenvater über den in Rede stehenden Punkt in seinem Werke De Trinitate ausgesprochen. Er zählt hier eine Reihe von Gütern auf und fährt dann fort: „Soll ich noch mehr nennen? Dies ist ein Gut und jenes, und betrachte das Gute selbst, wenn du kannst; dann wirst du Gott sehen, der nicht durch ein anderes Gut gut ist, sondern das Gut aller Güter (bonum omnis boni) ist. Denn unter all den Gütern, die ich erwähnt habe, oder die außerdem noch gefunden oder gedacht werden, würden wir nicht das eine besser als das andere nennen, in-

[1]) Ep. 118 ad Diosc. c 3 n 13. — [2]) En. 2 in Ps. 26, n 8.

dem wir wahrheitsgemäß urteilen, wenn uns nicht der Begriff des Guten selbst eingeprägt wäre, das uns als Maßstab dient, wenn wir etwas billigen oder das eine dem andern vorziehen. Somit muß Gott nicht als dieses oder jenes Gut, sondern als das Gute selbst geliebt werden. Denn es ist ein Gut der Seele ausfindig zu machen, das sie nicht urteilend überfliegt, sondern dem sie liebend anhängt, und das kann nur Gott sein ... Es gäbe keine veränderlichen Güter, wenn es nicht ein unveränderliches Gut gäbe. Sooft du daher von diesem oder jenem Gute hörst, von Gütern also, die unter anderm Gesichtspunkte nicht als solche erscheinen, erkennst du, falls du ohne jene, die durch Teilnahme am Guten gut sind (participatione boni bona), das Gute selbst zu erspähen vermagst, dem sie ihre Güte verdanken (cuius participatione bona sunt), zugleich dieses selbst; wenn du also nach Entfernung jener das Gute durch sich selbst zu erkennen vermagst, erkennst du Gott ... Haec est veritas et simplex bonum: non enim est aliud aliquid quam ipsum bonum, ac per hoc etiam summum bonum".[1])

Eine eigentliche Parallele zu dem Beweisgang in De libero arbitrio und zugleich eine Ergänzung und Vervollständigung desselben finden wir in der Schrift De vera religione. Wie Augustin in dem erstgenannten Werke die sich um „Zahl" und „Weisheit" gruppierenden Wahrheiten als logische Grundlage für seinen Gottesbeweis benutzt, so geht er hier von den Gesetzen der Schönheit, den Normen der Aesthetik aus, um auf Gott als ihren lebendigen Inhaber und Träger zu schließen.

Augustin steigt auch hier von unten auf. „Lasset uns zusehen, so leitet er seinen Gedankengang ein, wie weit die Vernunft vorzudringen vermag, wenn sie sich vom Sichtbaren zum Unsichtbaren, vom Zeitlichen zum Ewigen erhebt."[2]) Er betrachtet dann zunächst das organische Leben und findet, daß dieses besser ist als die Materie. „Denn ein lebendes Wesen wird einem leblosen auf Grund eines Gesetzes der Natur vorge-

---

[1]) De Trin. VIII n 4 u. 5. — [2]) De v. rel. n 52.

zogen. Da nun aber, wie niemand bezweifelt, auch die vernunftlosen Wesen leben und empfinden, so steht in der Menschenseele nicht das Vermögen der Sinnesempfindung am höchsten, sondern jenes, wodurch der Mensch über die Sinnendinge urteilt. Denn die meisten Tiere haben nicht nur schärfere Augen als der Mensch, sondern überhaupt schärfere Sinnesorgane; aber über die körperlichen Dinge zu urteilen, ist nicht bloß Sache der Sinne, sondern vor allem der Vernunft, die unser Stolz ist, wogegen sie jenen fehlt. Daß aber der Urteilende höher steht als die Sache, die er beurteilt, liegt auf der Hand ... So steht denn offenbar, wie das Sinnenleben über dem Körper, so das Vernunftleben über beiden. Wenn daher die Vernunft nach ihrem eigenen Maßstabe urteilt, so ist kein Wesen vorzüglicher als sie. Da sie jedoch offensichtlich veränderlich ist, weil sie bald erfahren, bald unerfahren erscheint, um so besser aber urteilt, je erfahrener sie, und um so erfahrener ist, je mehr sie irgendeiner Kunst oder Wissenschaft oder Tugendlehre teilhaftig ist: ipsius artis natura quaerenda est."[1]) Damit ist aber nicht die Kunst gemeint, die man sich durch Erfahrung und Übung aneignet, sondern die durch vernünftiges Denken aufgedeckt wird. Ist es doch wertvoller, über Kunstwerke urteilen, als solche herstellen zu können: denn dazu bedarf es nur gewisser Regeln, die man sich gewohnheitsmäßig angeeignet hat. Darauf kommt es also an, zu wissen, warum es unser aesthetisches Gefühl beleidigt, wenn z. B. von zwei Fenstern, die nicht über einander, sondern neben einander angebracht sind, das eine größer ist als das andere. Es beruht dies darauf, daß in allen Künsten Übereinstimmung gefällt, die das Prinzip alles Schönen ist, und die ihrerseits auf Gleichheit und Einheit hindeutet (ipsa vero convenientia aequalitatem unitatemque appetat).[2])

Es fragt sich nun, worin die aequalitas und unitas, die das Gesetz aller Schönheit darstellen, ihren Grund und Ursprung haben. Stammen sie vielleicht aus der

---

[1]) n 52 u. 53. — [2]) n 54 u. 55.

Erfahrung? Daß dies nicht der Fall ist, beweist schon die Tatsache, daß wir nach ihnen die Sinnendinge beurteilen. In der Erfahrungswelt können sie ihren Grund nicht haben, „weil hier alles veränderlich ist, seine Gestalt und seinen Ort wechselt und aus Teilen besteht, die bestimmte Stellen im Raume einnehmen.“[1]) Aequalitas und unitas sind dagegen über allen Wechsel erhaben, sind unwandelbar. Darum können sie nicht mit den Sinnen, sondern nur mit dem Geiste wahrgenommen werden. Da nun aber auch dieser wandelbar ist, so können sie auch in ihm ihren Ursprung nicht haben. Das Gesetz der Schönheit steht vielmehr über unserm Geiste und gründet in der ewigen Wahrheit, ist in Gott verankert. Lex omnium artium cum sit omnino incommutabilis, mens vero humana cui talem legem videre concessum est, mutabilitatem pati possit erroris, satis apparet supra mentem nostram esse legem, quae veritas dicitur. Nec iam illud ambigendum est, incommutabilem naturam, quae supra rationalem animam sit, Deum esse; et ibi esse primam essentiam, ubi est prima sapientia. Nam haec est illa incommutabilis veritas, quae lex omnium artium recte dicitur, et ars omnipotentis artificis.[2])

Der dargelegte Gedankengang stimmt mit dem Beweisgang aus De libero arbitrio im Wesentlichen überein. In beiden Fällen wird von unwandelbaren Wahrheiten, die zum Teil den Charakter von Normen haben, auf eine Wahrheit im metaphysischen Sinne geschlossen und diese mit Gott identifiziert. Nur der Unterschied besteht, daß es im letzteren Falle nicht die logisch-mathematischen und ethischen, sondern die ästhetischen Wahrheiten sind, auf die Augustin reflektiert und die er zur Grundlage seiner Beweisführung macht. In wenige Worte zusammengezogen und ins Psychologische gewandt finden wir diesen Gedankengang in den Konfessionen wieder. „Indem ich, so heißt es hier, fragte, auf welche Gründe hin ich die Schönheit himmlischer oder irdischer Körper billigte, und welcher Maßstab mir zur Hand sei, wenn ich über die veränderlichen

[1]) n 55. — [2]) n 56 u. 57.

Dinge ein unbefangenes Urteil fällte und sagte: Dies muß so sein und jenes anders — indem ich also fragte, mit welchem Rechte ich so urteilte, fand ich über meinem veränderlichen Geiste die ewige und unwandelbare Wahrheit."[1])

Als Inhaber der ästhetischen Normen ist Gott die Wahrheit. Augustin bleibt aber bei dieser formalen Betrachtungsweise nicht stehen, sondern ergänzt sie durch eine materiale, gegenständliche Betrachtung. Wie er vom Standpunkte der Ethik aus Gott als das höchste Gut, die substanzielle Gutheit bestimmte, so bezeichnet er ihn unter dem Gesichtspunkte der Ästhetik als die absolute Schönheit. Auch diesen Gedanken hat er am Schlusse der Beweisführung in De libero arbitrio, wenn auch mehr andeutungsweise, zum Ausdruck gebracht. Schon in dem Satze: quidquid enim iucundum est in caeteris veris, ipsa utique veritate iucundum est, wird er angeklungen.[2]) Deutlicher tritt er hervor, wenn Augustin sagt: „Wenn ich auch immerfort mit meinen Augen die Lieblichkeit (suavitas) des Lichtes und mit meinen Ohren die Lieblichkeit der Stimme genösse, was würde das Großes für mich bedeuten, da ich dies doch mit den vernunftlosen Geschöpfen gemein habe. Ganz anders dagegen verhält es sich mit der Schönheit der Wahrheit und Weisheit (veritatis et sapientiae pulchritudo), wofern nur ein Wille vorhanden ist, der sie dauernd genießen kann."[3])

Klar und bestimmt ausgedrückt erscheint der Gedanke, wo Augustin seine oben dargelegten ästhetischen Ausführungen zum Abschluß bringt. „Wenn du, so heißt es hier, nach der Ursache der körperlichen Lust fragst, so wirst du nichts anderes finden als die Harmonie (convenientia); denn wie das Widerstreitende Schmerz verursacht, so erzeugt das Übereinstimmende Lust. Suche also zu erkennen, welches die höchste Harmonie sei (quae sit summa convenientia). Geh nicht nach draußen, sondern kehr in dich ein, denn im Innern des Menschen wohnt die

---

[1]) VII n 23. — [2]) II n 36. — [3]) n 38.

Wahrheit; und wenn du deine Natur als veränderlich erkannt hast, schreite über dich selbst hinaus. Bedenke jedoch, daß du damit über die vernünftige Seele hinausgehst. Dorthin also strebe, von wo das Licht der Vernunft angezündet wird. Denn wohin gelangt man bei vernünftigem Denken anders als zur Wahrheit? ... Dort schaue jene Harmonie, über die hinaus es keine höhere geben kann, und werde selbst eins mit ihr (et ipse conveni cum ea)".[1])

In mystisch-erbaulicher Gewandung tritt uns derselbe Gedanke in den Konfessionen entgegen. „Durch mannigfache Künste und Handwerke, so lesen wir hier, in Kleidern und Schuhen, in Gefäßen und allerlei Geräten, auch in Gemälden und verschiedenartigen Gebilden, die weit über den nötigen Bedarf und einen maßvollen Gebrauch und auch über die fromme Bedeutung hinausgehen, haben die Menschen noch Unzähliges zu dem hinzugefügt, was die Menschen anlockt; sie gehen draußen dem nach, was sie schaffen, und verlassen in ihrem Innern den, der sie geschaffen hat, und zerstören so das, wozu sie geschaffen sind. Ich aber, mein Gott und meine Zier, singe auch um dieser Dinge willen dir Lob und bringe dir, meinem Heiligmacher, ein Lobopfer dar. Denn das Schöne, das aus der Seele in die Hände des Künstlers gelangt, stammt von jener Schönheit, die erhaben über die Seelen ist, nach der meine Seele Tag und Nacht seufzt."[2]) „Spät habe ich dich geliebt, o Schönheit, so alt und doch immer neu, spät habe ich dich geliebt! Und siehe du warst in meinem Innern, ich aber war draußen und suchte dich dort, und in der Häßlichkeit meiner Seele stürzte ich mich auf die schönen Gebilde, die du geschaffen hast."[3])

Gott erscheint somit bei Augustin als die absolute Wahrheit, Gutheit und Schönheit. Die Gottesidee ist die metaphysische Krönung der Noetik, Ethik und Aesthetik. Te invoco, so betet der Kirchenvater in den Soliloquien, Deus veritas, in quo et a quo et per quem vera sunt, quae vera sunt omnia ... Deus

---

[1]) De v. rel. n 72. — [2]) X n 53. — [3]) n 38.

bonum et pulchrum, in quo et a quo et per quem bona et pulchra sunt, quae bona et pulchra sunt omnia.[1]) „Das ist die volle Sättigung der Menschenseelen, das ist das selige Leben, gläubig und vollkommen zu erkennen, von wem du in die Wahrheit eingeführt wirst, welche Wahrheit du genießest, wodurch du mit ihr aufs innigste verbunden wirst. Diese drei Dinge stellen sie den Einsichtigen als einen Gott und eine Substanz dar, nach Ausschluß der mannigfachen Gebilde des Aberglaubens".[2]) —

Wenn wir nunmehr auf das Ganze des augustinischen Gottesbeweises zurückblicken, so müssen wir wohl unterscheiden zwischen dem eigentlichen Beweis und der Ergänzung und Ausgestaltung, die Augustin des weiteren vollzieht. Der erstere besteht darin, daß Augustin auf die Wahrheiten der Logik und Mathematik, sowie auf die Normen der Ethik und Aesthetik reflektiert und als Erklärungsgrund dieser incommutabiliter vera eine veritas incommutabilis postuliert, die mit Gott identisch ist. Toutes ces vérités, au fond, ne sont qu'une seule et même vérité.[3]) Die Erkenntnis des Daseins Gottes wird hier also auf rein rationalem Wege, durch Betrachtung jener formalen Prinzipien gewonnen und demgemäß auch sein Wesen in formalem Sinne, als die alle Wahrheiten umfassende und tragende veritas bestimmt. Nun stehen aber die Normen der Ethik und Aesthetik in engster Beziehung zu bestimmten Gegenständen, den ethischen und ästhetischen Werten. Indem sie nämlich unser Verhalten normieren, dienen sie der Verwirklichung dieser Werte. Diese enge Beziehung zwischen den formalen Normen und den materialen Werten lehrt uns nun auch Gott nicht mehr bloß als formale Wahrheit, sondern zugleich als inhaltlich bestimmten Wert betrachten. Und zwar erscheint er unter dem Gesichtswinkel der ethischen Werte als die absolute Gutheit, unter dem der ästhetischen Werte als die absolute Schönheit. Augustin gewinnt diese inhaltliche Bestimmung der veritas incommutabilis,

---

[1]) I n 3. — [2]) De beata vita, n 35. — [3]) J. F. Nourrisson, La philosophie de Saint Augustin, Paris 1866, I. Bd., S. 110.

indem er entweder direkt von der formalen zur materialen Betrachtungsweise übergeht oder — und so geschieht es meist —, indem er von der Betrachtung der Objekte, an denen jene Werte verwirklicht sind, ausgeht und dann in echt platonischer Weise mit Hilfe des Gedankens der „Teilnahme“ auf einen höchsten und absoluten Wert schließt, wie wir es vor allem beim Aufstieg zum summum bonum sahen. Auf diese Weise entfaltet er den durch die eigentliche Beweisführung ermittelten Gottesbegriff und gelangt so zu einer lebendigen, dem Geiste der Religion entsprechenden Gottesidee. So wächst sich der einfache und schlichte Stamm des Hauptbeweises in einer prächtigen, lebensvollen Krone aus. Beides ist jedoch wohl auseinander zu halten, wenn man dem augustinischen Beweisgang vom systematischen und erkenntniskritischen Standpunkte aus gerecht werden will. Bevor wir in eine solche spekulative und wertende Erörterung eintreten, wollen wir jedoch die Geschichte des augustinischen Gottesbeweises kennen zu lernen suchen. Durch eine solche genetische Betrachtung dürfte die systematisch-wertende Untersuchung am besten vorbereitet werden. „Wenn jemand zusieht, wie die Dinge von Anfang an wachsen, so dürfte er auf diese Weise hier wie auch sonst die beste Einsicht gewinnen“ (Aristoteles).

III. Die Geschichte des augustinischen Gottesbeweises.

1. Der augustinische Gottesbeweis in der mittelalterlichen Philosophie:

a. bei **Anselm** von Canterbury.

Il n'y a aucune exagération à dire que bien peu d'hommes ont exercé sur la postérité une influence aussi étendue et aussi profonde que celle que l'histoire assigne à saint Augustin.[1]) Dieses Wort, das Nourrisson bereits im Jahre 1866 niedergeschrieben hat, ist durch

[1]) Nourrisson, a. a. O. II, S. 147.

die Forschungen der letzten Jahrzehnte auf dem Gebiete der mittelalterlichen Philosophie aufs glänzendste bestätigt worden. Diese Forschungen haben gezeigt, wie mächtig die Denkergestalt des Bischofs von Hippo in die Geisteskultur der Folgezeit hineinragt. Einem gewaltigen Bergriesen ist er vergleichbar, von dessen Höhen frische Wasserströme herabfließen, aus denen der Wahrheitsdurst der spätesten Generationen schöpft.

So ist denn die Geschichte der mittelalterlichen Philosophie zu einem großen Teil eine Geschichte des Einflusses, den der geistesmächtige Kirchenvater auf die Nachwelt ausgeübt hat. Das gilt nicht in letzter Linie von der Frage nach dem Gottesbeweis. „Der Einfluß Augustins auf unser Problem, so sagt Grunwald in seiner „Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter“, hat bis zum Ende der Hochscholastik fortgedauert.“[1]) Schon in der späteren lateinischen Patristik sowie in der von Grabmann[2]) sogenannten Vorscholastik, d. i. der zwischen der Väterzeit und der mit Anselm von Canterbury anhebenden Frühscholastik liegenden Periode, gewahren wir diese Nachwirkung Augustins. Überall stoßen wir bei den Versuchen, die gemacht wurden, um das Dasein Gottes philosophisch zu begründen, auf augustinische Gedanken und Motive. Vor allem ist es der Stufengedanke Augustins, der Aufstieg vom unvollkommenen zum vollkommenen Sein und Leben, der reiche Verwendung findet und vielfach als Grundlage der Gedankenführung erscheint. Freilich hat es auch bei der Benützung jenes allgemeinen Schemas sein Bewenden gehabt. Eine eigentliche Beweisführung treffen wir nirgendwo an; vielmehr sind es nur gewisse Anfänge und Ansätze zur Bildung von Gottesbeweisen, denen wir in der Zeit vor Anselm begegnen. Es hat dies seinen Grund darin, daß „in der älteren Scholastik die rein philosophische Untersuchung noch fast durchgehends auf die Behandlung dialektischer Probleme

[1]) G. Grunwald, Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik, in: Beiträge zur Gesch. d. Phil. des Mittelalters VI, 3 (Münster 1907) S. 5.

[2]) M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode I S. 179.

beschränkt“ blieb und „die metaphysischen sowie die ethischen Fragen fast ausschließlich im theologischen Zusammenhange“ behandelt wurden.[1]) So erklärt es sich auch, daß diese Zeit für den eigentlichen Gottesbeweis Augustins kein Interesse gezeigt hat.[2])

Einen Beweis für Gottes Dasein in streng dialektischer Form finden wir erst beim „Vater der Scholastik“, Anselm von Canterbury. Er hat sich zunächst im „Monologium“ um eine solche Beweisführung bemüht. Dabei ist er sich bewußt, im Grunde nur Gedanken und Gedankengänge des Philosophen von Hippo darzubieten. Sagt er doch in der Einleitung zu seiner Schrift, zugleich um sich mit dem Schilde der gefeierten Autorität gegen etwaige Angriffe zu decken: Si cui videbitur quod in eodem opusculo aliquid protulerim, quod aut nimis novum sit, aut a veritate dissentiat, rogo ne statim me aut praesumptorem novitatum, aut falsitatis assertorem exclamet; sed prius libros praefati doctoris Augustini de Trinitate diligenter perspiciat, deinde secundum eos opusculum meum diiudicet. „In der Tat sind es Augustinische Gedanken, die Anselm in den Gottesbeweisen des Monologiums aufnimmt, schärfer zu gliedern und in wohlverketteten Schlußreihen durchzuführen sucht.“[3]) Von den verschiedenen Argumenten, die Anselm dialektisch entwickelt, zeigt am meisten das erste augustinisches Gepräge. Es ist ganz und gar aus Augustins Werk De Trinitate geschöpft. Wie wir oben dargelegt haben, sucht dort der Kirchenvater von den relativen Gütern zu einem absoluten Gute aufzusteigen und so das Dasein Gottes als des summum bonum zu erweisen. Geradeso geht sein mittelalterlicher Schüler vor. Alle Dinge, so führt er aus, von denen etwas so ausgesagt wird, daß man es ihnen mehr oder weniger oder in gleichem Grade beilegt, erhalten diese Bestimmung durch etwas, das nicht bald dieses, bald jenes, sondern ein und dasselbe

---

[1]) Cl. Baeumker, Witelo, in: Beitr. z. Gesch. d. Ph. d. M. III, 2 (Münster 1908) S. 286.

[2]) Näheres zu diesem Zeitabschnitt bei Grunwald, a. a. O. S. 16—26, sowie bei Baeumker, a. a. O. S. 286—288.

[3]) Cl. Baeumker, a. a. O. S. 290.

in den verschiedenen Dingen ist. Nun lassen sich alle guten Dinge hinsichtlich des Grades ihrer Güte miteinander vergleichen. Sie setzen folglich etwas voraus, das bei allen dasselbe ist, und das ihnen im gleichen oder verschiedenen Maße zukommt. In den Merkmalen der utilitas und der honestas kann dieses Letzte nicht gefunden werden; denn auch das utile und das honestum müssen, wofern sie in Wahrheit gut sind, durch etwas gut sein, wodurch alles Gute gut ist. Quis autem dubitet illud ipsum, per quod cuncta sunt bona, esse magnum bonum? Illud igitur est bonum per seipsum; quoniam omne bonum est per ipsum. Ergo consequitur ut omnia alia bona sint per aliud quam quod ipsa sunt et ipsum solum per seipsum. At nullum bonum quod per aliud est, est aequale aut maius eo bono quod per se est bonum. Illud itaque solum est summe bonum, quod solum est per se bonum. Id enim summum est, quod sic supereminet aliis, ut nec par habeat, nec praestantius. Dieses summum bonum, dem alle guten Dinge ihre Gutheit verdanken, ist identisch mit Gott.[1])

Wie bei dieser Beweisführung des Monologiums, so erweist sich der „Vater der Scholastik" auch in seinem Dialogus de veritate als ein getreuer Schüler des Bischofs von Hippo. Hatte er dort in engster Anlehnung an seinen großen Meister Gott als summum bonum bestimmt, so erhebt er sich hier in nicht weniger innigem Anschluß an ihn zu Gott als der summa veritas. Die Wahrheit des bejahenden und verneinenden Urteils, so führt Anselm aus, hängt von dem Sein oder Nichtsein des Gegenstandes, auf den sich die Aussage bezieht, ab. Dieser ist somit die causa veritatis für das Urteil. Von der Wahrheit im menschlichen Intellekt, wie sie insbesondere dem Urteil zukommt, unterscheidet Anselm eine Wahrheit des Tuns sowie des Seins überhaupt. Von dem Bestehen irgend welcher Wahrheit schließt er nun auf die Existenz der Wahrheit an sich. Durch Teilnahme an ihr ist alles Wahre wahr. Sie ist somit die Ursache alles

[1]) Monologium c. 1.

Wahren. Die Wahrheit des Seins ist ihre Wirkung, die aber wieder ihrerseits die Ursache für die Wahrheit der Erkenntnis ist. Die an sich seiende Wahrheit ist nichts anderes als Gott, der als summa veritas per se subsistens bezeichnet wird.[1])

Wie in den entsprechenden Ausführungen Augustins, so liegt auch in den beiden dargelegten Beweisgängen seines scholastischen Schülers der Platonismus offen am Tage. Ist es doch das platonische Mittel der Hypostasierung abstrakter Begriffe, durch das Anselm seine Beweise aufbaut. Die den Dingen gemeinsame Wesensbestimmung verdichtet sich ihm in beiden Fällen zu einer transzendenten Realität. „Das Abstrahieren ist eben von vornherein bei Anselm nicht nur ein selbständiges Erfassen, eines Begriffsinhaltes in der logischen Ordnung, sondern ein Selbständigsetzen, ein Verselbständigen in der realen Ordnung. So bleibt sein Beweis durchaus ein solcher, der ohne deutliches Hervortreten einer kausalen Begründung mit der Bearbeitung der logischen Begriffe sich begnügt, um so die Realität der Dinge zu bestimmen.“[2])

Stellen die beiden dargestellten Gottesbeweise Anselms eine offenkundige Repristinierung augustinischer Gedankengänge dar, so fragt es sich, ob dies auch von jenem Argumente gilt, das den „Vater der Scholastik“ berühmt gemacht hat in der Geschichte der Philosophie, und das man mit Kant als das ontologische Argument zu bezeichnen pflegt. Diese Frage drängt sich einem geradezu auf, wenn man bei einem neueren Autor das Urteil liest: „Der ontologische Gottesbeweis ist ein prägnanter Ausdruck für die Denkweise, die als Unterströmung der Gedankenwelt Augustins durch das Mittelalter hindurchgeht.“[3])

Anselm hat das in Rede stehende Argument im „Proslogion“ entwickelt. Sein Wesen besteht darin, daß aus dem Begriff Gottes sein Dasein erwiesen wird.

---

[1]) Dialogus de veritate c. 10. Vgl. M. Baumgartner, Fr. Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie der patrist. u. scholast. Zeit, 10. Aufl., Berlin 1915, S. 267.

[2]) Cl. Baeumker, Witelo, S. 295.

[3]) C. Heim, Das Gewißheitsproblem, S. 85.

Anselm geht dabei von der Definition Gottes als des denkbar höchsten Seins aus: credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit. Et argumentiert dann folgendermaßen: Et certe id quo maius cogitari nequit non potest esse in solo intellectu. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod maius est. Si ergo id quo maius cogitari non potest est in solo intellectu, id ipsum quo maius cogitari non potest est quo maius cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid, quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re.[1])

Wenn wir nun das Verhältnis zu bestimmen suchen, in welchem diese Argumentation zur augustinischen Philosophie steht, so stellt sich zunächst als ein Berührungspunkt zwischen beiden die Definition Gottes als des denkbar höchsten Seins heraus. Diese findet sich nämlich auch beim Kirchenvater. Deus, so heißt es in seiner Schrift: De Doctrina christiana, cogitatur ut aliquid quo nihil melius sit atque sublimius.[2]) Wie wir gesehen haben, legt Augustin diesen Gottesbegriff seinem Beweise in De libero arbitrio zugrunde. Hunc plane fatebor Deum, so hörten wir Evodius sagen, quo nihil superius esse constiterit.[3]) Hinsichtlich des Gottesbegriffs herrscht also zwischen dem augustinischen Gottesbeweis und dem ontologischen Argument Anselms Uebereinstimmung. Denn „daß die Definition Anselms sich von den obigen durch das cogitari wesentlich unterscheiden soll, vermögen wir“ mit Grunwald „nicht einzusehen“.[4]) Ueber diesen gemeinsamen Ausgangspunkt hinaus reicht aber die Uebereinstimmung nicht. Die Beweisführung selbst ist bei beiden Denkern völlig verschieden. Ist doch der Philosoph von Hippo weit davon entfernt, vom Gottesbegriff auf Gottes Dasein zu schließen. Nicht die Gottesidee ist es, auf die er

---

[1]) Proslogion c. 2. Der Text ist nach der neuesten Ausgabe von A. Daniels gegeben: Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im 13. Jahrh. mit besonderer Berücksichtigung des Arguments im Proslogion des hl. Anselm (Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. Mitt. VIII, 1—2) Münster 1909, S. 5.

[2]) I n 7. — [3]) II n 14. — [4]) A. a. O. S. 35 Anm. 2.

reflektiert und die er zur logischen Grundlage seiner Beweisführung macht, sondern die incommutabiliter vera, die den verschiedenen Wissenschaften zugrunde liegenden apriorischen Wahrheiten und Gesetze. Auch schließt er von ihnen nicht ohne weiteres auf das Dasein Gottes, sondern erst eine eingehende Analyse der veritates aeternae führt ihn zu Gott als ihrem letzten und vollgiltigen Erklärungsgrund. Dagegen wird bei Anselm der Gottesbegriff „schon auf Grund dessen, daß er in unserem Verstande sich findet, als wahr anerkannt",[1]) und so das Dasein Gottes bewiesen. Darin stimmen freilich beide Beweisverfahren überein, daß ihnen nicht ein realer Tatbestand, sondern ein idealer Sachverhalt als Grundlage dient. Im einen Falle sind es bestimmte Wahrheiten, im andern Falle ist es ein Begriff, nämlich der Gottesbegriff; beide Male ist es etwas Ideales, Abstraktes, wovon der Beweis ausgeht. Wir haben es also in beiden Fällen mit einem aprioristischen Beweisverfahren zu tun, das auf einer platonisch orientierten Erkenntnislehre beruht. Diese aprioristisch-platonische Denkweise hat in dem ontologischen Argumente Anselms in der Tat einen besonders „prägnanten Ausdruck" gefunden, wie Heim in dem oben zitierten Worte richtig hervorhebt.

Wenn wir auf unsere Darlegungen zurückblicken, so werden wir sagen müssen, daß sich mehrere von jenen Gedankengängen, die wir oben unter dem Gesamtnamen des „augustinischen Gottesbeweises" zusammengefaßt haben, auch beim „Vater der Scholastik" finden. Zwar ist der berühmte ontologische Gottesbeweis selbst nicht augustinisch, wohl aber die ihm zugrunde liegende erkenntnistheoretische Anschauung, die freilich letzten Endes über Augustin hinaus auf Plato zurückgeht. Der oben wiedergegebene Beweis des „Monologium" ist dagegen direkt aus Augustin geschöpft. Nicht minder echt augustinisch ist der auf dem Be-

---

[1]) Cl. Baeumker, a. a. O. S. 306. Dort ist auch die Literatur zu dem vielbehandelten Thema des ontologischen Gottesbeweises angegeben. Es fehlt allerdings das Werk von M. Esser, Der ontologische Gottesbeweis und seine Geschichte (In.-Diss.) Bonn 1905.

griff der veritas aufgebaute Gottesbeweis. Die dem erstgenannten Argumente entsprechenden Ausführungen des Kirchenvaters hatten wir als den eigentlichen Gottesbeweis „ergänzende Gedankengänge" bezeichnet, während wir in den von Augustin vorgenommenen Hypostasierungen des Wahrheitsbegriffs „plantonische Ansätze" zu einem wirklichen Beweis für Gottes Dasein erblickten. Damit ist nun schon gesagt, daß sich der eigentliche Gottesbeweis Augustins, wie er ihn in De libero arbitrio entwickelt hat, bei seinem mittelalterlichen Jünger nicht findet. Wir werden ihm jedoch alsbald begegnen, wenn wir nunmehr zur sog. älteren Franziskanerschule übergehen und die dort üblichen Gottesbeweise ins Auge fassen.

b. Der augustinische Gottesbeweis in der älteren Franziskanerschule.

So mächtig auch der Einfluß erscheint, den der Bischof von Hippo auf das Geistesleben des Mittelalters ausgeübt hat, er ist doch nicht zu alten Zeiten gleich groß gewesen. In der Frühscholastik war Augustin der eigentliche Führer und Lehrer nicht nur auf theologischem Gebiete, sondern auch in erkenntnistheoretischen, metaphysischen und ethischen Fragen. „Man lebte von seinem Geiste und bewegte sich in seiner einen christlich modifizierten Platonismus darstellenden Denkweise".[1]) Diese Alleinherrschaft Augustins wurde in der folgenden Periode, der Hochscholastik, durch das Aufkommen einer neuen Richtung gebrochen. Gegen Ende des zwölften Jahrhunderts ging nämlich eine frische Flutwelle durch das Geistesleben der europäischen Völker, die eine gesteigerte Lebensbetätigung auf allen Gebieten zur Folge hatte. Die stoffliche Grundlage für diesen erhöhten Wissenschaftsbetrieb bildeten vor allem die Schriften des Aristoteles, dessen Lehrmeinungen man jetzt erst in ihrem systematischen Zusammenhange kennen lernte. Aus dem Studium des Stagiriten entwickelte sich all-

[1]) G. v. Hertling, Wissenschaftliche Richtungen u. s. w. Hist. Beiträge S. 155.

mählich eine neue Art des Philosophierens, eine eigene philosophische Richtung, die sich von der traditionellen, an Augustin orientierten Philosophie deutlich abhob. So bildete sich jener Gegensatz heraus, den man seit Ehrle als den Kampf zwischen Augustinismus und Aristotelismus zu bezeichnen pflegt, und der „einen der bedeutsamsten Züge im Bilde der Hochscholastik ausmacht".[1] Als die vornehmsten Träger der beiden gegensätzlichen Richtungen erscheinen die zwei neugegründeten Orden der Dominikaner und Franziskaner, von denen sich der erstere der Führung des Stagiriten anvertraute, während der letztere dem Philosophen von Hippo Gefolgschaft leistete. Seine eigentliche Ordensdoktrin erhielt der Franziskanerorden durch Alexander von Hales, der als der Begründer der älteren Franziskanerschule gilt.

Das Interesse, das in der Blütezeit der Scholastik für die Frage nach dem Gottesbeweis allgemein herrschte, sowie insbesondere der enge Anschluß der Franziskanerschule an Augustin lassen uns bei ihrem Gründer von vornherein den augustinischen Gottesbeweis vermuten. Und in der Tat hat der Doktor irrefragabilis, der es „auf möglichste Reichhaltigkeit in den Gottesbeweisen abgesehen zu haben scheint",[2] unter die Zahl derselben auch ein dem Kirchenvater entnommenes Argument aufgenommen. Es ist der auf den Wahrheitsbegriff gebaute Beweis, den wir ja auch beim Vater der Scholastik fanden. Ex negatione veritatis sequitur positio veritatis, sicut ratiocinatur Augustinus, so leitet Alexander seinen Beweisgang ein. In engster Anlehnung an Augustins Ausführungen in den Soliloquien[3]) entwickelt er dann das Argument. Si veritas non est, veritas est, quia consequitur: veritatem non esse, esse verum. Si dicatur, veritatem non esse, esse verum: pone verum secundum quid, non simpliciter; tamen adhuc sequitur, quia omne secundum quid est respectu alicuius, quod est simpliciter. Si ergo est

[1]) G. v. Hertling, a. a. O. S. 159.
[2]) G. Grunwald, a. a. O. S. 95. — [3]) S. oben.

verum secundum quid, sequitur necessario, quod aliquid est verum simpliciter, et aliqua veritas simpliciter (Summa theologica I qu. 3. memb. 1).

Das dargelegte Argument steht unter den zwölf Gottesbeweisen, die Alexander von Hales in seiner theologischen Summe bringt, an achter Stelle. Die beiden vorhergehenden Beweise sind aus Anselm geschöpft: ausdrücklich führt Alexander den Vater der Scholastik als Quelle an. Diese Argumente tragen jedoch ein so stark augustinisches Gepräge, als wären sie ohne Vermittlung durch Anselm direkt aus Augustin geflossen. Ja sie stehen den Gedankengängen der Soliloquien noch näher als der eben dargelegte Beweis. Cogitet qui potest, so lautet das erste der beiden Argumente, quando fuit verum hoc, scilicet quia futurum erat aliquid, aut quando desinet et non erit hoc verum, scilicet quia praeteritum erit aliquid. Quod si neutrum horum cogitari potest, et utrumque horum verum sine veritate non potest esse: impossibile est cogitare, quod veritas principium vel finem habeat. Ergo est veritas aeterna; et hanc dicimus divinam essentiam. (S. th. ebd.). Denselben Gedanken in etwas anderer Form enthält das zweite Argument. Si veritas habuit principium aut habebit finem: antequam ipsa inciperet, verum erat, quia non erat veritas. Sed verum non potest esse sine veritate. Erat igitur veritas, antequam esset veritas; et erit veritas, postquam finita est veritas. Quod inconvenientissimum est. Aeternaliter ergo est veritas. (S. th. ebd.).[1] —

Alexanders größter Schüler und zugleich der bedeutendste Geist der älteren Franziskanerschule ist Bonaventura. Wenn er in seinem Sentenzenkommentar Alexander von Hales seinen Lehrer und Vater nennt und erklärt, er wolle von dessen Spuren nicht abweichen, denn er habe nicht vor, novas opiniones adversare, sed communes et approbatas retexere,[2])

[1]) Die Zitate aus diesem schwer zugänglichen Werke sind Grunwald entnommen: a. a. O. S. 97 f.

[2]) Comment. in IV libr. sentent. P. Lomb. II praeloc., ed. Quaracchi t. II, 1 f.

so werden wir bei ihm nach dem veritas-Argument nicht vergebens suchen. Wir begegnen ihm in der Tat in den Quaestiones disputatae de mysterio Ss. Trinitatis. Wie sein Lehrer, so gibt auch Bonaventura ausdrücklich die Quelle an, aus der er es geschöpft hat. Augustinus, so lesen wir, dicit in Soliloquiis, quod nulla veritas videri potest nisi per primam veritatem; sed verum, per quod omne aliud verum videtur, est verum maxime indubitabile; ergo Deum esse est verum non solum indubitabile, sed etiam quo nihil indubitabilius cogitari potest; ergo est tale verum, quod non potest cogitari non esse.[1]) Die ganze Stelle verrät deutlich den Einfluß des Erzbischofs von Canterbury. Der augustinische Gedanke tritt nicht rein und für sich auf, sondern dient letzthin nur als Unterlage, um darauf das ontologische Argument, wie es im Schlußsatze enthalten ist, aufzubauen.

Näher stehen dem Gottesbeweis Augustins zwei Gedankengänge in dem mystischen Hauptwerke Bonaventuras, dem Itinerarium mentis in Deum. Freilich ist es dem Doctor seraphicus wie überhaupt und überall, so auch hier nicht um einen eigentlichen Gottesbeweis zu tun, sondern „mehr darum, zu zeigen, wie der Gottesgedanke den letzten Grund alles menschlichen Denkens bildet".[2]) Beim ersten Gedankengang geht Bonaventura von der Evidenz der Urteile aus, um als ihren letzten Erklärungsgrund ein absolutes Wahrheitslicht zu postulieren. Intellectum autem propositionum tunc intellectus dicitur veraciter comprehendere, cum certitudinaliter scit, illas veras esse; et hoc scire est scire, quoniam non potest falli in illa comprehensione. Scit enim, quod veritas illa non potest aliter se habere; scit igitur, illam veritatem esse incommutabilem. Sed cum ipsa mens nostra sit commutabilis, illam sic incommutabiliter relucentem non potest videre nisi per aliquam lucem omnino incommutabilitur radiantem, quam impossibile est esse creaturam mutabilem. Scit igitur in illa luce, quae illuminat omnem hominem

---

[1]) De myst. trin. q. 1, a 1.
[2]) Cl. Baeumker, a. a. O. S. 317.

venientem in hunc mundum, quae est lux vera et Verbum in principio apud Deum.[1]) — Nicht wesentlich davon verschieden ist der zweite Gedankengang, der vom Schlußverfahren ausgeht. Intellectum vero illationis tunc veraciter percipit noster intellectus, quando videt, quod conclusio necessario sequitur ex praemissis; quod non solum videt in terminis necessariis, verum etiam in contingentibus, ut: homo currit, homo movetur. Hanc autem necessariam habitudinem percipit non solum in rebus entibus, verum etiam in non-entibus. Sicut enim, homine existente, sequitur: si homo currit, homo movetur; sic etiam non existente. Huiusmodi igitur illationis necessitas non venit ab existentia rei in materia, quia est contingens, nec ab existentia rei in anima, quia tunc esset fictio, si non esset in re: venit igitur ab exemplaritate in arte aeterna, secundum quam res habent aptitudinem et habitudinem ad invicem secundum illius aeternae artis repraesentationem.[2])

Wie Augustin, so führt also auch Bonaventura das apriorische Element in unserer Erkenntnis auf Gott zurück. Die Unveränderlichkeit und Notwendigkeit, die den evidenten Urteilen wie den stringenten Schlüssen eignet, scheint auch ihm weder in dem wandelbaren Geiste des Menschen noch in den kontingenten Dingen, sondern in Gott, der ewig leuchtenden Wahrheit, begründet zu sein. So schließt er denn aus dem Ewigkeits- und Notwendigkeitscharakter jener Wahrheiten, die wir mit voller Gewißheit erkennen, auf das Dasein einer subsistierenden Wahrheit, die eine solche Gewißheitserkenntnis allein möglich macht: ex quo manifeste apparet, quod coniunctus sit intellectus noster ipsi aeternae veritati, dum non nisi per illam docentem nihil verum potest certitudinaliter capere.[3]) Das ist genau das Verfahren, das der Philosoph von Hippo bei seiner Beweisführung einschlägt. Somit ist Bonaventura der erste Scholastiker, bei dem wir den augustinischen Gottesbeweis in seinem Kerngedanken wiederfinden. Allerdings tritt er hier nicht in seinem ur-

---

[1]) Itin. m. in Deum c. 3, n. 3, ed. Quaracchi t. V. S. 304.
[2]) Ebd. — [3]) Ebd.

sprünglichen, breiten dialektischen Gewande, ja überhaupt nicht als eigentliche Argumentation für das Dasein Gottes auf. Auch erscheint er mehr ins Psychologische gewendet als bei Augustin. Gleichwohl ist der Gedankengang Bonaventuras seinem Wesen nach echt augustinisch und mit dem Kern der Beweisführung in De libero arbitrio durchaus identisch.

Mehr noch gilt dies von den Gedankengängen, denen wir bei Bonaventuras kongenialem Schüler Matthaeus ab Aquasparta in seinen Quaestiones de cognitione begegnen. Dieser gelehrte Franziskanertheologe hat die Grundgedanken des augustinischen Gottesbeweises vollständig und in ihrer ursprünglichen, streng logisch-noëtischen Fassung übernommen und entwickelt, indem er sie zugleich in selbständiger Weise zur Lösung des Erkenntnisproblems verwertet. Matthaeus ab Aquasparta zeigt nämlich ein starkes erkenntnistheoretisches Interesse. Den Fragen der Noëtik läßt er eine eingehende und sorgfältige Behandlung angedeihen. Mit Augustin unterscheidet auch er zwei Gruppen absolut gewisser Erkenntnisse: die unbezweifelbaren Tatsachen des Selbstbewußtseins und die Grundsätze der Logik und Mathematik.[1]) Gerade diese evidenten Sätze und die darin enthaltenen Wesensbegriffe bilden für unsern Scholastiker einen Gegenstand des Nachdenkens. Er findet hier ein verum necessarium, verum incommutabile, verum aeternum.[2]) Diese erhabenen Eigenschaften des Wahren, das wir im Denken erfassen, erheischen eine Erklärung. Es fragt sich, worin die Notwendigkeit, Unwandelbarkeit und Ewigkeit der Denkwahrheit ihren Grund haben. Matthaeus hält dafür, daß diese Frage sich nicht auf dem Boden der Philosophie, sondern nur unter Zuhilfenahme theologischer Prinzipien lösen lasse: hic deficiunt principia philosophiae et recurrendum (est) ad principia theologica.[3]) Denn jene Eigenschaften können ihren Grund nicht in den Dingen haben, weil die Wahrheiten bleiben, wenn auch die Dinge vergehen, und gelten, selbst wenn kein Ding existiert. Sie können aber auch nicht im

---

[1]) Quaest. disput. t. I, ed. Quaracchi (1903) S. 50 f.
[2]) A. a. O. S. 232. — [3]) A. a. O. S. 231.

geschaffenen Intellekt begründet sein, da dieser veränderlich ist und die Wahrheiten Geltungswert haben, auch wenn kein geschaffener Intellekt existiert. Folglich müssen jene Eigenschaften der Denkwahrheit ihren Grund in einem höheren Sein und Wesen haben. Das kann aber nur Gott, das ewige Urbild alles Seienden sein, ubi „rerum mutabilium immutabiles manent origines, et rerum transeuntium non transeunt rationes," ut dicit Augustinus in primo libro Confessionum.[1]) Wie den großen Kirchenvater, so führt also auch unsern Scholastikern „die Analyse der Ewigkeit, Notwendigkeit und Unwandelbarkeit unserer Denkinhalte . . . hin zum höchsten Grund unseres Erkennens", zu Gott.[2])

Die Ausführungen des Matthaeus ab Aquasparta bedeuten den Höhepunkt in der Geschichte des augustinischen Gottesbeweises. Dieser tritt nunmehr „in das kritische Stadium der Geschichte seiner mittelalterlichen Fortbildung."[3]) Ansätze zu einer solchen Kritik finden wir bereits beim Bonaventuraschüler J o h a n n e s P e c k h a m. Zwar zitiert er, ebenso wie sein Zeitgenosse H e i n r i c h v o n G e n t, der bedeutendste Vertreter des Augustinismus unter dem Weltklerus, den Gottesbeweis aus De libero arbitrio.[4]) Wenn er dann aber an den obersten Begriffen und Gesetzen des menschlichen Denkens zwei Seiten unterscheidet, eine veränderliche und eine unveränderliche,[5]) so zeigt sich bereits an dem Kernpunkt der platonisch-augustinischen Erkenntnislehre der Einfluß des Aristotelismus. Indem nun diese Richtung mit ihrer ganz anders orientierten Erkenntnistheorie immer mehr Boden gewann, wurden die erkenntnistheoretischen Positionen Augustins und damit die Voraussetzungen für seinen Gottesbeweis mehr und mehr erschüttert. Das zeigt sich so recht deutlich beim Begründer der jüngeren Franziskanerschule D u n s S c o t u s. Im Gegensatz zur älteren

---

1) A. a. O. S. 232.

2) M. G r a b m a n n, Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthaeus von Aquasparta (Theol. Studien der Leo-Gesellschaft, 14) Wien 1906, S. 46.

3) C. H e i m, a. a. O. S. 61. — 4) Joh. Peckham, In Sent. lib. I, d. II, q 1. — 5) Ebd.

franziskanischen Tradition verteidigt er energisch die Lehre, daß das Licht unserer Vernunft zur Erkenntnis der Wahrheit völlig ausreiche, und daß es hierzu eines höheren Lichtes nicht bedürfe.[1]) Hat er damit den Grundgedanken der augustinischen Noëtik preisgegeben, so kann natürlich von dem auf ihr fußenden Gottesbeweis bei ihm keine Rede sein. Ausdrücklich verwirft der „Doctor subtilis" alle apriorischen, von Begriffen ausgehenden Gottesbeweise.[2]) Er läßt nur ein aposteriorisches, auf der Empirie fußendes Beweisverfahren gelten. In diesem Punkte erweist sich unser Scholastiker, für den sonst im allgemeinen Augustin und Anselm die höchsten Autoritäten sind, als echter Aristoteliker. Wie nämlich der Aristotelismus in der Erkenntnislehre empirisch gerichtet ist, so kennt er auch nur einen vom Empirischen ausgehenden, aposteriorischen Gottesbeweis. Infolgedessen zeigen auch die Gottesbeweise des Hauptträgers der aristotelischen Richtung in der Scholastik durchaus empiristisches Gepräge. Wie aber Thomas von Aquin, der hier gemeint ist, überhaupt eine Synthese von Augustin und Aristoteles darstellt, so macht sich insbesondere auch in seinen Gottesbeweisen der Einfluß des großen Kirchenvaters bemerkbar. Auf diesen Punkt wollen wir mit Rücksicht auf die zentrale Stellung des „Fürsten der Scholastik," sowie die bedeutende Rolle, die seine Gottesbeweise heutzutage in der Apologetik spielen, etwas näher eingehen.

c. Der augustinische Gottesbeweis bei Thomas von Aquin.

Sowohl in der philosophischen als auch in der theologischen Summe hat sich der Aquinate eingehend mit dem Problem der Gottesbeweise beschäftigt. Unter den Argumenten, die er dort aufgestellt hat, nimmt in beiden Fällen das vierte eine gewisse Sonderstellung ein. Während nämlich die übrigen Beweise aus dem Boden der aristotelischen Erkenntnistheorie hervorgewachsen sind, beruht der vierte auf der Erkenntnis-

---

[1]) Quaest. in l. IV sent. I, d 3, q 4. — [2]) Ebd. d 2, q 2.

lehre Platos. Um so merkwürdiger ist es, daß Thomas sich bei der Entwicklung des Argumentes sowohl in der philosophischen wie in der theologischen Summe mehrfach auf Aristoteles bezieht, ja in der ersteren sogar ausdrücklich bemerkt, das Argument könne zusammengestellt werden ex verbis Aristotelis, in secundo libro Metaphysicorum.[1]) Diese eigentümliche Tatsache erklärt sich jedoch dadurch, daß das zitierte Buch pseudoaristotelisch und mit platonischen Gedankenelementen durchsetzt ist.

Die Argumentation der philosophischen Summe verläuft nun folgendermaßen. Der Obersatz, für den sich Thomas auf das genannte Buch der aristotelischen Metaphysik beruft, lautet: ea quae sunt maxime vera, sunt et maxime entia. Der Untersatz heißt demnach: esse aliquid maxime verum. Diesen gilt es zu begründen. Thomas tut es wiederum im Anschluß an Aristoteles. Dieser beweist nach ihm das Dasein eines am meisten Wahren aus dem Umstande, daß von zweierlei Falschem das eine mehr falsch ist als das andere, woraus folgt, daß dieses andere wahrer ist als jenes. Der Grad seiner Wahrheit bemißt sich aber nach dem Maße seiner Annäherung an ein schlechthin und im höchsten Grade Wahres. Mithin gibt es ein solches simpliciter et maxime verum. Folglich — so lautet nun der Schlußsatz — gibt es auch ein maxime ens; et hoc dicimus Deum.[2])

Der Platonismus dieses Argumentes liegt offen zu Tage. Haben wir es doch „mit einem rein abstrakt begrifflichen Beweisverfahren zu tun, das in idealistischer Art aus bloßen Begriffen auf die Wirklichkeit schließt, und zwar mit einer überraschenden Offenheit und Schroffheit, wie wir sie nur in der Frühscholastik antrafen.“[3]) Wir werden darum gewiß nicht fehlgehen, wenn wir hier einen Einfluß der älteren, augustinischen Tradition und damit letzhin Augustins selbst annehmen. Gerade die spezifisch augustinische Verwertung des Wahrheitsbegriffs spricht für diese Annahme. Wie der

---

[1]) Summa c. gent. l. 1, c. 13. [2]) Ebd. [3]) G. Grunwald, a. a. O. S. 155.

Kirchenvater in den platonischen Formulierungen seines Gottesbeweises, so macht nämlich auch der Aquinate den Begriff des verum zur Grundlage seiner Beweisführung. Freilich ist der Weg, auf dem die beiden Denker vom verum zum ens, vom Wahrheitsbegriff zur Seinsrealität zu gelangen suchen, verschieden. Während nämlich der afrikanische Denker in den eben gekennzeichneten Gedankengängen das durch Vergleichung des Einzelnen gefundene Gemeinsame und Übereinstimmende zum Realgrunde eben dieses Einzelnen hypostasiert, setzt unser Scholastiker die durch eine wertende Betrachtung des Einzelnen gewonnene Idee des Höchsten und Letzten als real, als höchste Wirklichkeit. In beiden Fällen wird jedoch in echt platonischer Denkart aus bloßen Begriffen ohne weiteres auf eine Realität geschlossen.

In charakteristischer Weise von dieser Argumentation verschieden ist die Beweisführung der theologischen Summe. Thomas leitet sie ein mit den Worten: Quarta via sumitur ex gradibus qui in rebus inveniuntur. In ihrem ersten Teil stimmt sie mit dem Argument der philosophischen Summe im wesentlichen überein. Es findet sich, so führt der Aquinate aus, in den Dingen etwas mehr und weniger Gutes, Wahres, Edles u. dergl. „Mehr" und „weniger" werden aber von den verschiedenen Dingen ausgesagt, je nachdem sie sich einem annähern, das es am meisten ist. So ist z. B. mehr warm das, was sich mehr dem am meisten Warmen nähert. Es gibt also etwas, das im höchsten Grade wahr, gut und edel und folglich auch im höchsten Grade seiend ist. Denn was am meisten wahr ist, ist auch am meisten seiend, wie es im zweiten Buche der Metaphysik heißt. Was aber, so fährt Thomas fort, in einer Gattung als Höchstes gilt, ist die Ursache alles Übrigen, wie es ebendort heißt. Folglich gibt es etwas, das für die Gesamtheit der Dinge Ursache des Seins, der Güte und jeglicher Vollkommenheit ist: und dies nennen wir Gott.[1])

---

[1]) Summa theol. I q. 2, a. 3.

Wenn wir diese Argumentation mit den Gedankengängen Augustins vergleichen, so erscheint sie in ihrem ersten Teile noch mehr als die Beweisführung der philosophischen Summe mit ihnen verwandt, weil in ihr neben dem Begriff des Wahren auch der des Guten, der, wie wir gesehen haben, bei Augustin ebenfalls eine bedeutsame Rolle spielt, Verwendung gefunden hat.[1]) Als Ganzes betrachtet steht freilich der Beweis der theologischen Summe viel weiter von Augustin ab als derjenige der philosophischen. Denn seine oberste Prämisse ist der Satz: quod dicitur maxime tale in aliquo genere est causa omnium quae sunt illius generis. Dieser Satz, der den Lebensnerv der ganzen Beweisführung bildet, ist aber, wie Thomas ja ausdrücklich bemerkt, dem Aristoteles entnommen. Er ist in der Tat echt aristotelisch und darum auf dem Boden der platonisch-augustinischen Erkenntnislehre nicht möglich. Durch ihn erscheint nun aber der Beweis gegenüber demjenigen der philosophischen Summe in seinem eigentlichen Wesen umgestaltet. Der Schritt von den als Ausgangspunkt dienenden Begriffen zum Sein beruht jetzt nicht mehr auf einer einfachen, nicht weiter begründeten Setzung, sondern auf einem Kausalschluß. An die Stelle einer bloß begrifflichen Deduktion ist nunmehr eine kausale Betrachtungsweise getreten. So hat in der Beweisführung der theologischen Summe der Aristotelismus doch schließlich den Sieg über den in ihrem ersten, aus der philosophischen Summe herübergenommenen Teile hervortretenden Platonismus davon getragen, indem er letzthin als das Ausschlaggebende in der Beweisführung erscheint. Der Vergleich der beiden Argumente wirft somit zugleich ein Licht auf die Entwicklung des thomistischen Denkens im Sinne eines immer konsequenteren Aristotelismus.[2])

[1]) Den Einfluß Augustins (sowie Anselms) auf den Beweis der theologischen Summe hebt auch E. Rolfes hervor (Die Gottesbeweise bei Thomas v. Aq. u. Aristoteles, Köln 1898, 235 ff).

[2]) Dem aristotelischen Charakter des Beweises der theologischen Summe wird Grunwald nicht ganz gerecht, weil er darin lediglich eine „nachträgliche Modulation“ des Argumentes der philosophischen Summe erblickt (S. 157 ff), während in Wirklichkeit „die Natur des Beweises wesentlich verändert“ ist (Cl. Baeumker, a. a. O. S. 311).

Bevor wir Thomas verlassen und zur Neuzeit übergehen, müssen wir unser Augenmerk noch auf eine kurze Stelle seiner philosophischen Summe richten. Sie lautet folgendermaßen. „Daraus, daß die Wahrheiten, die wir erkannt haben, ihrem Inhalte nach ewig sind, kann nicht gefolgert werden, daß unsere Seele ewig sei, wohl aber daß diese Wahrheiten ihren Grund in einem ewigen Wesen haben, das als die alle Wahrheit in sich bergende Allursache erscheint."[1]) Nach dem Urteile Grabmanns hat der Aquinate an dieser Stelle den augustinischen Beweis „im Umriß gegeben."[2]) Und in der Tat finden wir hier den Kerngedanken des augustinischen Hauptbeweises wieder. Hätte aber Thomas seinen Gedankengang als einen wirklichen Gottesbeweis betrachtet, so hätte er ihn gewiß auch unter seine Gottesbeweise aufgenommen. Die Tatsache, daß er dies nicht getan, und daß er den Gedanken überhaupt nicht näher entwickelt, sondern ihn nur im Vorbeigehen ausspricht, läßt uns darauf schließen, daß er darin keinen eigentlichen Beweis erblickt hat. Wie auch der Wortlaut der Stelle erkennen läßt, wird hier das Dasein Gottes nicht sowohl bewiesen, als vielmehr stillschweigend vorausgesetzt, um dann als Erklärungsgrund für den Ewigkeitscharakter der Wahrheit zu dienen. Es handelt sich um eine sinnvolle, ja um die allein vollgiltige und befriedigende Erklärung eines logisch-noëtischen Sachverhaltes unter Voraussetzung der Existenz Gottes, dieses höchsten und letzten Erklärungsgrundes. In diesem Sinne ist der augustinische Gedanke auch auf dem Boden der aristotelischen Erkenntnislehre, wofern diese in einer theistischen Metaphysik gipfelt, sehr wohl möglich, während er als eigentlicher Gottesbeweis eine platonisch orientierte Erkenntnistheorie voraussetzt, wie wir bereits mehrfach betont haben. Gerade die angeführte Stelle aus der philosophischen Summe des Aqinaten bedeutet eine neue Bestätigung unserer Ansicht.

---

[1]) Summa c. gent. II, 84.

[2]) Die Grundgedanken des hl. Augustinus über Seele und Gott, S. 96.

2. Der augustinische Gottesbeweis in der neuzeitlichen Philosophie:

a. bei Descartes.

Augustin, so sagt Windelband, ist „weit über seine Zeit und ebenfalls über die nächstfolgenden Jahrhunderte hinausgewachsen und zu einem Urheber des modernen Denkens geworden."[1]) Als solcher erscheint er vor allem durch seinen Hinweis auf die unmittelbare Gewißheit des Selbstbewußtseins, die er, wie wir gesehen haben, der Skepsis gegenüber mit Nachdruck geltend macht. Diesen Gedanken finden wir nämlich beim Begründer der neuzeitlichen Philosophie wieder. Inwieweit freilich Descartes hierin von Augustin abhängig ist, läßt sich schwerlich feststellen. Sans doute, so sagt Nourrisson, Descartes a implicitement connu saint Augustin par saint Thomas, qui, avec la Bible était constamment entre ses mains. Mais on ne voit point qu'à aucune époque il l' ait directement ni intimement pratiqué.[2]) Hat somit auch ein indirekter Einfluß Augustins auf den Begründer der neuzeitlichen Philosophie stattgefunden, so werden wir doch weniger in diesem, als vielmehr in dem selbständigen Ringen mit dem gleichen Problem das Motiv zu erblicken haben, das den Philosophen der Neuzeit zu dem Gedanken geführt hat, den wir bereits bei Augustin vorfanden. Wie dieser, so ringt nämlich auch Descartes mit dem Problem der Skepsis. Bei diesem Ringen findet auch er den „archimedischen Punkt", „der allen Zweifel aus den Angeln hebt",[3]) in der unmittelbaren Gewißheit des Selbstbewußtseins, wie sie in dem Fundamentalsatze seiner Philosophie zum Ausdruck kommt: Cogito, ergo sum.[4]) Damit

---

[1]) Geschichte der Philosophie,[5] Tübingen 1910, S. 231.
[2]) A. a. O. II. S. 216.
[3]) H. Leder, Untersuchungen über Augustins Erkenntnistheorie in ihren Beziehungen zur antiken Skepsis, zu Plotin und zu Descartes. Marburg 1901, S. 85.
[4]) Näheres bei E. Melzer, Augustini atque Cartesii placita de mentis humanae sui cognitione quomodo inter se congruant a seseque differant quaeritur. Bonnae 1860.

steht nun auch er vor dem weiteren erkenntnistheoretischen Problem, wie unsere Vernunft von jenem Punkte aus zu einer wissenschaftlichen Erkenntnis der Wirklichkeit überhaupt gelangt. Wie Augustin, so löst auch Descartes dieses Grundproblem der Erkenntnistheorie durch Rekurs auf Gott, der ihm die Wahrheit unseres Erkennens letzthin verbürgt. Beiden Denkern wird somit die Lösung des Erkenntnisproblems zu einem Beweis für das Dasein Gottes. Insofern weist in der Tat das Verfahren der beiden Philosophen „eine überraschende Ähnlichkeit auf."[1]) Daß aber, inhaltlich betrachtet, ein wesentlicher Unterschied zwischen beiden Gedankengängen besteht, wird eine nähere Darlegung des kartesianischen Beweisganges deutlich zeigen.

Entwickelt hat Descartes den in Rede stehenden Beweis, den er ausdrücklich als sein „Hauptargument zum Beweise des Daseins Gottes" bezeichnet,[2]) in der dritten seiner Meditationes de prima philosophia. Als Ausgangspunkt dient ihm die Selbstgewißheit des denkenden Ich. „Ich bin sicher, daß ich ein denkendes Wesen bin."[3]) Aus dieser ersten und gewissesten Erkenntnis leitet er nun ein allgemeines Wahrheitskriterium ab. Was nämlich jene unmittelbar einleuchtende Erkenntnis auszeichnet, ist ihre völlige Klarheit und Deutlichkeit. „Somit darf ich wohl als allgemeine Regel festhalten: omne est verum, quod clare et distincte percipio."[4]) Auf Grund dieses Kriteriums stellt nun Descartes als oberste Prämisse seines Beweises das Kausalprinzip auf, das er formuliert: aus nichts kann nichts entstehen. Aus diesem „klaren und deutlichen" Grundsatze leitet er den weiteren Satz her, „daß in der ganzen wirkenden Ursache mindestens ebensoviel Realität enthalten sein muß, als in der Wirkung ebendieser Ursache."[5]) Wäre nämlich in der Wirkung mehr enthalten als in der Ursache, so wäre dieses Plus aus nichts entstanden. Jener

[1]) M. Baumgartner, Augustinus, in: Große Denker I, S. 266.
[2]) Descartes' Betrachtungen über die Grundlagen der Philosophie, übersetzt von L. Fischer (Reclam) S. 21.
[3]) S. 47. [4]) S. 48. [5]) S. 55.

Satz gilt nun aber „offenbar nicht nur für diejenigen Wirkungen, deren Realität eine aktuale oder formale ist, sondern auch für die Vorstellungen, bei denen nur eine objektive Realität in Betracht kommt."[1]) Die Ursachen, auf die unsere Vorstellungen zurückgehen, müssen somit mindestens ebensoviel Realität enthalten, wie diese selbst. Das ist der eigentliche Obersatz in der Argumentation unseres Philosophen.

Dieser geht nun daran, die Vorstellungen unseres Bewußtseins unter dem Gesichtspunkte ihres kausalen Ursprunges im einzelnen zu betrachten. „Unter meinen Vorstellungen, so sagt er, befindet sich eine, die Gott, andere, die Körper und leblose Wesen, wieder andere, welche Engel, dann solche, die Tiere und schließlich solche, die Menschen meinesgleichen vorstellen."[2]) Was nun die Vorstellungen von andern Menschen, Tieren und Engeln anbetrifft, so sind sie offenbar aus denen, die wir von uns, von Gott und von den Körpern haben, gebildet. In diesen letzteren „findet sich aber nichts, das soviel Realität besäße, daß es nicht auch aus mir selbst hätte hervorgehen können", sodaß es „nicht nötig ist, für diese Vorstellungen einen andern Urheber als mich selbst zu suchen .... So bleibt also allein die Vorstellung Gottes übrig, bei der es sich fragt, ob sie etwas enthält, das aus mir nicht hat hervorgehen können."[3])

Was ist nun der Inhalt der Gottesidee? „Unter „Gott" verstehe ich ein unendliches, unabhängiges, allweises, allmächtiges substanzielles Wesen, von dem ich und alles, was etwa noch außer mir existiert, geschaffen bin. Diese ganze Vorstellung, so fährt Descartes fort, ist derartig, daß ich um so weniger mir denken kann, sie sei aus mir selbst hervorgegangen, je sorgfältiger ich sie ins Auge fasse."[4]) Wie könnte denn die Vorstellung einer unendlichen Substanz aus

---

[1]) Ebd. Wie sich aus dem Sinn des Satzes ergibt, ist bei Descartes „formal" gleichbedeutend mit „real", „wirklich", während „objektiv" gleich "ideal", „vorgestellt" ist.

[2]) S. 57. [3]) S. 58ff. [4]) S. 60.

mir, der ich doch endlich bin, stammen? „Eine solche Vorstellung kann vielmehr nur von einer wirklich unendlichen Substanz hervorgehen.“[1]) Man darf nicht einwenden: ich erfasse das Unendliche bloß durch Negation des Endlichen. „Ich erkenne vielmehr ganz klar, daß die unendliche Substanz mehr Realität enthält als die endliche; daß mithin in gewissem Sinne die Vorstellung des Unendlichen der des Endlichen, d. h. die Vorstellung Gottes der des Ich vorausgeht.“[2]) Es handelt sich also um eine durchaus selbstständige Vorstellung von positivem Inhalt und grundlegender Bedeutung. Zwar ist sie ihrem Gegenstande nicht völlig adäquat. Aber das liegt eben „in der Natur des Unendlichen“, das von mir, der ich blos endlich bin, unmöglich „begriffen werden kann.“[3]) Nun könnte jemand auf den Gedanken kommen: „vielleicht sind alle jene Vollkommenheiten, die ich Gott zuschreibe, gewissermaßen potential in mir, wenn sie sich auch noch nicht äußern und zur Wirklichkeit gelangen?“[4]) Das Vermögen zu jenen Vollkommenheiten würde offenbar hinreichen, „die Vorstellung derselben hervorzubringen.“[5]) Allein, Gott ist ein aktual Unendliches; in seiner Idee ist nichts Potentiales enthalten, und darum kann sie auch „nicht durch ein blos potentiales Sein, das richtig gesagt. Nichts ist, hervorgebracht werden, sondern lediglich durch ein aktuales und formales Sein.“[6]) Der Urheber unserer Gottesidee kann somit nur Gott sein. „Sonach müssen wir überhaupt den Schluß ziehen, daß daraus allein, daß ich bin und eine Vorstellung eines vollkommensten Wesens, d. h. Gottes habe, daß daraus mit aller Sicherheit sich beweisen läßt, daß Gott auch wirklich existiere . . . Die ganze Kraft dieses Beweises liegt also darin, daß ich es für unmöglich erkenne, daß ich so existiere, wie ich bin, mit der Vorstellung Gottes in mir, wenn Gott nicht auch wirklich existierte, derselbe Gott, dessen Vorstellung in mir ist, der alle jene Vollkommenheiten besitzt, die ich nicht zu fassen, sondern gewissermaßen nur mit meinen Gedanken zu berühren vermag; dem gar kein Mangel anhaftet.“[7])

---

[1]) Ebd. [2]) Ebd. [3]) S. 62. [4]) Ebd. [5]) Ebd. [6]) S. 63. [7]) S. 66f.

Die logische Struktur dieses kartesianischen Gottesbeweises liegt offen zu Tage Es handelt sich in ihm um eine kausale Erklärung unserer Gottesidee durch ihre Zurückführung auf Gott als die adäquate Ursache derselben. Die psychologische Tatsächlichkeit und Beschaffenheit dieser Idee sowie die allgemeine Geltung des Kausalprinzips bilden die Hauptmomente der ganzen Beweisführung. Diese geht demnach aus von einem empirischen, näherhin psychologischen Faktum. Sie wurzelt somit in der Erfahrungswelt und stellt sich uns darum durchaus als ein aposteriorisches Beweisverfahren dar.

Durch diesen empirischen und aposteriorischen Charakter unterscheidet sich der kartesianische Gottesbeweis wesentlich vom augustinischen. Dieser gründet sich ja, wie wir gezeigt haben, nicht auf eine psychologische Tatsache, sondern auf einen logischen Sachverhalt. Er betrachtet die Bewußtseinsinhalte, von denen er ausgeht, nicht nach der Seite ihrer Tatsächlichkeit, als psychische Realitäten, sondern nach der Seite ihres Inhaltes, als ideale Sachverhalte. Von einer kausalen Erklärung kann hier natürlich keine Rede sein, da jene Gegenstände ja nicht der realen, sondern der idealen Ordnung angehören. Vielmehr kann hier nur eine logische Analyse und eine darauf fußende sinnvolle Erklärung unter Anwendung des logischen Satzes vom hinreichenden Grunde statthaben. Dagegen handelt es sich bei Descartes, dem Ausgangspunkte seiner Beweisführung entsprechend, um eine ausgesprochen kausale Betrachtungsweise, einen regelrechten Kausalschluß. Somit deckt die äußere und mehr formale Ähnlichkeit des kartesianischen mit dem augustinischen Gottesbeweis tiefgreifende Unterschiede. Beide Argumente sind in ihrem eigentlichen Wesen voneinander verschieden.

In der fünften seiner Meditationes wird, wie Descartes in der Einleitung sagt, „das Dasein Gottes auf eine neue Art bewiesen."[1]) Es ist der ontologische Gottesbeweis des Vaters der Scholastik, den der Be-

---

[1]) S. 23.

gründer der neuzeitlichen Philosophie hier „der Sache, wenn auch nicht den Worten nach . . . wiederholt.“[1]) Es erübrigt sich darum für uns, auf diesen zweiten Beweis Descartes’ näher einzugehen, da wir ja das Verhältnis des anselmischen Arguments zum augustinischen Gottesbeweis bereits bestimmt haben.

b. Der augustinische Gottesbeweis bei Leibniz.

Weit stärker als beim Begründer der neuzeitlichen Philosophie tritt der Einfluß Augustins bei dem zunächst an die kartesianische Philosophie anknüpfenden Malebranche hervor. Die Hauptschrift dieses gelehrten Oratorianers: De la recherche de la vérité ist angefüllt mit Zitaten aus den Werken des großen Kirchenvaters. Es ist ja bekannt, daß Malebranche die Erkenntnislehre Augustins im Sinne eines konsequenten Ontologismus fortgebildet hat, wie er in der Grundthese zum Ausdruck kommt: que nous voyons toutes choses en Dieu.[2]) Daß bei dieser Position ein Gottesbeweis keinen Sinn hat, liegt auf der Hand; und so finden wir denn auch bei Malebranche trotz seines Augustinismus keine Spur vom augustinischen Gottesbeweis.

Durch das Medium des Malebrancheschen Hauptwerkes vor allem hat der Philosoph von Hippo auf den universellsten Denker der Neuzeit, Leibniz, eingewirkt. Bei ihm finden wir den Grundgedanken des augustinischen Argumentes wieder. Wie wir sehen werden, bezieht sich Leibniz an der betreffenden Stelle ausdrücklich auf Augustin und bietet somit diesen Gedanken nicht als einen selbsterzeugten, sondern als einen vom Kirchenvater übernommenen dar. Gleichwohl handelt es sich nicht um ein heterogenes Element im Gedankenbau des Leibniz; vielmehr ist jener Gedanke in den Tiefen seines Systems verankert, wächst aus seiner Noëtik organisch heraus. Eine Wiedergabe der

---

[1]) Cl. Baeumker, Witelo, S. 305.
[2]) Rech. de la vérité, III, 2, c. 6.

betreffenden Stelle in ihrem Zusammenhange wird das deutlich machen. Wir finden sie in den gegen Locke gerichteten Nouveaux essais sur l'entendement humain. Im vierten Buche derselben, das „von der Erkenntnis" handelt und, wie die übrigen, in Dialogform abgefaßt ist, heißt es:

Philalethes: Wir können also damit schließen, daß es zwei Arten von Sätzen gibt, die einen besondere und auf das Dasein bezügliche, wie z. B. daß es einen Elefanten gibt, die anderen allgemeine über die Abhängigkeit der Vorstellungen, wie z. B. daß die Menschen Gott gehorchen müssen. Die meisten dieser allgemeinen und gewissen Sätze führen den Namen ewiger Wahrheiten und sind es in der Tat alle. Nicht, weil es Sätze sind, die von aller Ewigkeit her irgendwo wirklich gebildet oder nach irgend einem Muster, das immer da war, dem Geiste eingeprägt worden wären, sondern weil wir überzeugt sind, daß wenn ein zu diesem Zwecke mit Vermögen und Mitteln begabtes Geschöpf sein Denken der Erwägung seiner Vorstellungen zuwendet, es die Wahrheit dieser Sätze findet.

Theophilus. Ihre Einteilung scheint auf die meinige von tatsächlichen und Vernunftsätzen hinauszukommen. Auch die tatsächlichen Sätze können irgendwie allgemein werden, aber dies geschieht durch Induktion oder Beobachtung, und zwar in der Art, daß dabei nur eine Vielheit gleicher Fälle gegeben ist, wie wenn man beobachtet, daß alles Quecksilber durch die Kraft des Feuers verdunstet, was keine vollkommene Allgemeinheit gibt, weil man die Notwendigkeit davon nicht einsieht. Die allgemeinen Vernunftwahrheiten sind notwendig, obgleich die Vernunft auch solche liefert, die nicht schlechthin allgemein und nur wahrscheinlich sind, wie z. B. wenn wir annehmen, daß eine Vorstellung möglich ist, bis daß das Gegenteil durch eine genauere Untersuchung entdeckt wird . . . Was die ewigen Wahrheiten anbetrifft, so muß man bemerken, daß sie im Grunde alle bedingt sind und in der Tat besagen: Wenn solches gesetzt ist, findet solches andere statt. Wenn ich z. B. sage: Jede Figur, die drei Seiten hat, hat auch drei Winkel, so sage ich

nichts anderes als: Gesetzt, daß es eine Figur mit drei Seiten gibt, so hat diese nämliche Figur auch drei Winkel . . . Die Scholastiker haben de constantia subjecti (über das Mitbestehen des Subjekts), wie sie es nannten, viel gestritten, d. h. wie ein über ein Subjekt gebildeter Satz wirklich wahr sein kann, wenn dies Subjekt gar nicht existiert. Die Wahrheit ist aber nur eine bedingte und besagt, daß wenn das Subjekt jemals da ist, man es immer so finden wird. Man könnte jedoch noch fragen, worauf diese Verbindung begründet ist, weil darin doch eine Realität steckt, die nicht täuscht. Die Antwort wird sein: sie gründet sich auf den Zusammenhang der Vorstellungen. Aber man wird demgegenüber vielleicht fragen, wo diese Vorstellungen sein würden, wenn es keinen Geist gäbe, und was dann aus der realen Grundlage dieser Gewißheit der ewigen Wahrheiten werden würde? Das führt uns endlich zur letzten Grundlage der Wahrheiten, nämlich auf jenen obersten und allgemeinen Geist, dessen Dasein notwendig und dessen Verstand in Wirklichkeit, wie St. Augustin es anerkannt und auf eine sehr lebhafte Weise ausdrückt, der Ort der ewigen Wahrheiten ist. Und damit man nicht denke, daß darauf zurückzugehen nicht notwendig sei, muß man erwägen, daß diese notwendigen Wahrheiten den Bestimmungsgrund und das Regulativprinzip alles Daseienden selbst und mit einem Worte die Gesetze des Weltalls enthalten. Gehen also diese notwendigen Wahrheiten dem Dasein der zufälligen Dinge voraus, so müssen sie in dem Dasein einer notwendigen Substanz begründet sein. Dort finde ich das Urbild der Vorstellungen und Wahrheiten, welche unserer Seele eingeprägt sind, nicht in Form von Sätzen, sondern wie Quellen, aus deren Anwendung und Gelegenheiten wirkliche Urteile hervorgehen.[1])

Blicken wir auf diesen Gedankengang des Leibniz zurück, so erkennen wir darin unschwer den augustinischen Gottesbeweis wieder. Wie Augustin, so geht

---

[1]) Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand, übers. von C. Schaarschmidt (Philos. Bibl.) 2. Aufl. Leipzig 1904, S. 487—9.

auch Leibniz von den Vernunftwahrheiten, den vérités de raison aus. Im Gegensatze zu den Erfahrungswahrheiten, den vérités de fait, gelten ihm diese als apriorisches Besitztum unserer Vernunft. Leibniz wird nicht müde, diesen Kardinalpunkt seiner Erkenntnislehre dem Lockeschen Empirismus gegenüber zu betonen und zu verteidigen. Er findet es unbestreitbar, daß es Wahrheiten gibt, die nicht aus der Erfahrung geschöpft sind, deren Quellen vielmehr die Vernunft, der Geist selber ist, „wenn auch die Sinne notwendig sein mögen, um ihm Gelegenheit dazu und Aufmerksamkeit dafür zu geben und ihn auf die einen eher als auf die anderen zu lenken.“[1]) Als die am meisten hervorstechende Eigenschaft dieser apriorischen Wahrheiten hebt Leibniz, wie wir sahen, ihre Ewigkeit hervor. Er nennt sie geradezu „ewige Wahrheiten“, weil sie immerwährend, zeitlos und darum für jedes denkende Wesen gelten. Aber nicht nur im Hinblick auf die erkennenden Subjekte, auch hinsichtlich ihres Inhaltes eignet ihnen strenge Allgemeinheit. Diese hat ihren Grund in der Notwendigkeit des betreffenden Sachverhaltes. Wir haben es demnach mit ewig und allgemein geltenden, streng denknotwendigen Wahrheiten zu tun. So wenig diese aus der Erfahrung stammen, ebensowenig können sie ihren letzten und eigentlichen Grund im menschlichen Geiste haben, Denn dieser ist etwas Zufälliges, dessen Nichtexistenz möglich ist. So bleibt denn nichts anderes übrig, als die letzte Grundlage der ewigen Wahrheiten in einem absoluten Geiste, in Gott zu suchen.

Bis hierher ist die Gedankenführung des Leibniz ganz und gar augustinisch. Ihre Fortführung zeigt jedoch einen kosmologischen Einschlag, der dem Gedankengang Augustins fremd ist. Um nämlich die Zurückführung der ewigen Wahrheiten auf Gott noch unumgänglicher und dringender erscheinen zu lassen, weist Leibniz auf ihre Beziehung zum Sein der Dinge hin. Die notwendigen Wahrheiten stehen als die das

---

[1]) A. a. O. S. 42.

Weltall beherrschenden Gesetze zu den zufälligen Dingen im Verhältnis der Priorität. Sie können mithin in diesen ihren Grund nicht haben. Folglich müssen sie in „einer notwendigen Substanz begründet sein."

Wie der Abschluß des Gedankenganges zeigt, liegt dem „Aristoteles der Neuzeit", wie man Leibniz nicht mit Unrecht genannt hat, eine kosmologische Betrachtungsweise keinesweg fern. Ja, der kosmologische Gottesbeweis, den er durch „die vorherbestimmte Harmonie zu einer durchaus metaphysischen Notwendigkeit gesteigert" zu haben glaubt,[1]) erscheint bei ihm als das Hauptargument für Gottes Dasein. Doch erkennt er auch den ontologischen Gottesbeweis an, den er freilich zu vervollständigen und zu verfestigen sucht. Beide Beweisverfahren, das apriorische und das aposteriorische, kreuzen sich in den Schlußsätzen des dargelegten Beweisganges. Um so merkwürdiger ist es darum, daß Leibniz diesen Gedankengang nicht als einen Beweis für die Existenz Gottes bezeichnet und bewertet. Es legt sich da die Auffassung nahe, daß auch Leibniz, ähnlich wie Thomas von Aquin, durch jenen augustinischen Gedankengang nicht so sehr das Dasein Gottes allererst beweisen, als diesen vielmehr als „Ort der ewigen Wahrheiten" bestimmen und in diesem Sinne als letzten Erklärungsgrund verwerten will. Freilich findet sich bei Leibniz im Unterschiede von Thomas von Aquin die erkenntnistheoretische Grundlage für den augustinischen Gottesbeweis, wie wir gesehen haben, in vollem Maße. Doch scheint es das Überwiegen der kosmologischen Betrachtungsweise gewesen zu sein, das dem im Grunde aristotelisch gerichteten Denker in dem Gedankengang des christlichen Platonikers keinen eigentlichen Gottesbeweis erblicken ließ. Dabei ist jedoch der Umstand zu beachten, daß Leibniz, sich auch hierin vom Fürsten der Scholastik unterscheidend, die „Beweise für das Dasein Gottes weder in einer beabsichtigten Aufeinanderfolge, noch in planmäßig erschöpfender Behandlung" ent-

---

[1]) A. a. O. S. 479.

wickelt hat,[1]) sodaß es nicht allzuviel besagt, wenn er den in Rede stehenden Gedankengang nicht ausdrücklich als Gottesbeweis bezeichnet und unter die Gottesbeweise aufnimmt.

c. Der augustinische Gottesbeweis in der Philosophie des Neukantianismus.

Einen der bedeutsamsten Wendepunkte in der Geschichte des menschlichen Denkens bedeutet die Philosophie Kants. Er hat sich bekanntlich als den Kopernikus auf philosophischem Gebiete bezeichnet. Seine Philosophie bildet in der Tat „die scharfe Grenze, welche — selbstverständlich außerhalb der katholischen Schulen — die Philosophie der früheren Jahrhunderte von dem Denken der modernen Welt trennt.“[2]) Es ist darum nicht zu verwundern, daß Kant mit seinen neuen Ideen in einen schroffen Gegensatz zu seinen Vorgängern trat. Es war vor allem der Leibnizsche, von Chr. Wolff weitergebildete „Dogmatismus“, gegen den Kant die Waffen seines „Kritizismus“ richtete. Nun ist zwar auch die kantische Philosophie Apriorismus. Ja, sie ist dies noch mehr und noch ausgesprochener als die Noetik des Leibniz, was schon daraus hervorgeht, daß der Ausdruck selbst aus ihr stammt. Aber sie ist Apriorismus in einem andern Sinne. Während nämlich bei Leibniz und überhaupt im vorkantischen, platonischen Apriorismus das apriorische Element der Erkenntnis als etwas Logisches und Objektives gilt, faßt Kant es zunächst psychologisch und subjektiv, als Funktionsweise des erkennenden Bewußtseins. Damit ist natürlich dem augustinischen Gedanken der Boden entzogen. Denn wenn das apriorische Element in der gegebenen und nicht weiter zu erklärenden Organisation unseres Bewußtseins seinen

---

[1]) A. Brennecke, Kurzgefaßte Darlegung und Beurteilung der von Leibniz aufgestellten Beweise für das Dasein Gottes; in: Philos. Monatshefte, V (1870), S. 43. Der von uns hier behandelte Gedankengang wird vom Verf. nicht berücksichtigt.

[2]) G. v. Hertling, Kant, in: Histor. Beiträge zur Philosophie, hrsg. von I. A. Endres, S. 304.

Grund hat, so hat eine Zurückführung desselben auf Gott keinen Sinn mehr; sie würde ja völlig post festum kommen.

Es läßt sich nun aber nicht leugnen, daß das Apriori bei Kant nicht lediglich einen psychologischen, sondern auch einen logischen Sinn hat. Wie die Schriften Kants zeigen, gewinnt diese transzendental-logische Bedeutung des Apriori immer mehr die Oberhand und erscheint somit als der eigentliche Sinn und Kern des Kritizismus. Mit Recht betont darum der katholische Philosoph und Theologe Switalski, „daß die subjektivistischen und psychologistischen Ausführungen Kants bereits häufig — vielleicht zu ausschließlich — beachtet und kritisiert wurden, während der transzendentale Grundgedanke . . . das Wesentlichste in Kants Auffassung bildet.“[1])

Diesen transzendentalen Grundgedanken der Kantischen Philosophie hat nun vor allem jene an Kant anknüpfende Richtung, die man als Neukantianismus zu bezeichnen pflegt, in seiner Reinheit herauszuarbeiten sich bemüht. Damit kommt diese philosophische Richtung dem platonischen Sinn des Apriori wieder näher. Dessen ist sie sich auch vollauf bewußt. Platos Ideenlehre gilt ihr als „die Geburt des Idealismus (im kantischen Sinne) in der Geschichte der Menschheit.“[2]) Es läßt sich in der Tat nicht leugnen, daß hier der platonische Apriorismus, soweit er innerhalb des rein logischen Gebietes bleibt, eine eigentliche Erneuerung erfährt. Wie Plato, so ist auch der Neukantianismus ein erklärter Feind alles Psychologismus und Subjektivismus. Im Gegensatze zu ihm betrachtet er sich als „objektiven“ und „logischen“ Idealismus. Als solcher hält er für seine Hauptaufgabe „die kritische Herausstellung derjenigen Grundgeltungen, derjenigen principiellen Grundwerte, auf die alle Erkenntnis, wie sie in den einzelnen Wissenschaften vorliegt, in letzter Linie zurückgeht.“[3]) Wie wir gesehen haben, bildeten

---

[1]) Probleme der Begriffsbildung, in: Philos. Jahrbuch d. Görresges. 25 (1912) S. 69. [2]) P. Natorp, Platos Ideenlehre, S. V. [3]) A. Liebert, Das Problem der Geltung, Berlin 1914, S. 223.

diese obersten Prinzipien aller Wissenschaft auch bei Plato und Augustin den Hauptgegenstand des erkenntnistheoretischen Interesses. Mit ihnen betrachten auch die Neukantianer jene „Grundlegungen“ als „über jeden Verdacht der willkürlichen Subjektivität“ erhaben.[1]) Sie besitzen eine gewisse Transzendenz gegenüber dem Bewußtsein der einzelnen Subjekte und damit den Charakter der Absolutheit.[2]) Darum können sie auch nicht aus der Erfahrung genommen, sondern müssen streng apriorischer Natur sein. „Die Grundlegung ist das Erste in allem Denken.“[3]) Ihr logisches Recht liegt darin begründet, „daß anders die Forschung ein wahrhaftes Fundament nicht gewinnen kann, es sei denn durch die Grundlegung. Die Grundlegung ist der Grund alles wissenschaftlichen Denkens; es gibt keinen anderen, und dieser ist der zulängliche“[4])

Finden wir demnach in der neukantischen Philosophie die erkenntnistheoretische Basis des augustinischen Gedankenganges wieder, so fragt es sich, ob auch dieser selbst hier zu finden ist.

Wie wir gesehen haben, lehrt der Neukantianismus mit Plato und Augustin eine Unabhängigkeit und Selbstständigkeit der apriorischen Grundsätze gegenüber dem individuellen Bewußtsein. Zwar können sie von diesem gedacht und somit seine Inhalte werden; aber sie gehen in diesem Bewußt-sein nicht auf, wie etwa die Empfindungen. Vielmehr haben sie in gewisser Weise ein eigenes Sein, eine außerbewußte Existenz im Sinne des normativen Geltens. Wird nun für diese idealen Gesetze ein einheitliches Prinzip gesucht, wie es das empirische Bewußtsein für seine Inhalte ist, so führt das zur Idee eines allgemeinen Bewußtseins, eines „Bewußtseins überhaupt“. Dieses erscheint somit als der Einheits- nnd Mittelpunkt der Gesetze des Denkens und darum als der Typus des reinen, streng normgemäßen Denkens. Es „bedeutet den „reinen Verstand“, „das reine Denken“ als Inbegriff transzendentallogischer

[1]) H. Cohen, Der Begriff der Religion im System der Philosophie, Gießen, S. 35. — [2]) A. a. O. S. 137. — [3]) A. a. O. S. 28. [4]) A. a. O. S. 35f.

Gesetzlichkeit schlechthin zum Unterschiede vom empirischen Verstande, dem empirischen Denken."[1]) Schon bei Kant finden wir diesen Begriff des „Bewußtseins überhaupt" — zugleich ein Beweis für den transzendental-logischen Grundcharakter seiner Erkenntnislehre. Im Neukantianismus tritt diese Idee naturgemäß noch stärker hervor; ja sie gehört sozusagen zum eisernen Bestande der neukantischen Philosophie. Wir begegnen ihr nicht nur bei den Hauptführern Cohen und Natorp, sondern auch bei den übrigen Denkern dieser Richtung, so z. B. bei Alois Riehl, Aug. Stadler, Fr. Münch, Rich. Hönigswald. Freilich ist die Verwertung des Begriffs bei den einzelnen Philosophen verschieden. Während Natorp „gelegentlich von dem Begriffe ausgiebigen Gebrauch" macht, verwendet Cohen ihn „nur selten und nicht immer im Sinne des Kantschen Terminus."[2])

Das „Bewußtsein überhaupt" nimmt in der Erkenntnistheorie des Neukantianismus offenbar dieselbe Stelle ein, wie die göttliche Vernunft in der Noetik Augustins. Wie diese, so erscheint auch jenes als der Träger und Inhaber der obersten Prinzipien aller Wissenschaft und damit als das Urbild und Ideal des wissenschaftlichen Denkens. Und doch besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen beiden. Er liegt darin, daß die absolute Vernunft zugleich die höchste Realität ist, während das „Bewußtsein überhaupt" lediglich ein frei konstruierter Begriff, ein bloßes Abstraktum ist. Kant bedient sich seiner als eines erkenntnistheoretischen Hilfsbegriffs. „Einen metaphisischen Grundbegrift konnte, durfte und wollte Kant mit dem Bewußtsein überhaupt nimmermehr schaffen."[3]) In Kants Terminologie ausgedrückt, handelt es sich nicht um einen transzendenten, sondern transzendentalen Begriff. Die Späteren haben nachdrücklich den rein idealen Sinn des „Bewußtseins überhaupt" betont und

---

[1]) B. Bauch, Immanuel Kant, Leipzig 1911 (Sammlung Göschen) S. 90. — [2]) H. Amrhein, Kants Lehre vom „Bewußtsein überhaupt" und ihre Weiterbildung bis auf die Gegenwart (Ergänzungsheft der Kantstudien) Berlin 1909, S. 144 u. 149. — [3]) A. a. O. S. 93.

jede realistische, metaphysische Bedeutung von diesem Begriff fernzuhalten gesucht. So heißt es z. B. bei dem oben genannten Neukantianer Münch: „Ganz streng fernzuhalten von diesem „Begriff" (wenn man ihn so nennen will) sind folgende zwei Auffassungen: 1. daß dabei an irgendeine metaphysische Potenz gedacht wird, die das ganze der Welt umschließt und zusammenhält, und 2. daß dabei an irdendeine Analogie mit der persönlichen Einheit gedacht wird, wie wir sie in unserm individuellen Bewußtsein erleben,"[1])

Trotz dieser strengen Verwahrungen erscheint die Idee des „Bewußtseins überhaupt" ihrem inneren Gehalte nach dennoch dem augustinischen Gedanken verwandt. Ist sie doch nach Analogie des empirischen Subjekts, des individuellen Bewußtseins gebildet. Es liegt dieser Begriffsbildung offensichtlich das Motiv zugrunde, für die objektive Welt der idealen Gesetze und Normen ein Subjekt, für diese gleichsam freischwebende Ordnung ein einheitliches Prinzip, einen Inhaber und Träger zu finden. Mag man dann hernach auch gegen eine realistische und metaphysische Deutung des aufgestellten Begriffs Verwahrung einlegen, so ist ihm dieser Sinn eben viel zu sehr immanent, um nachträglich aus ihm entfernt werden zu können. Gerade die nachdrücklichen Verwahrungen sind ein sprechender Beweis dafür, daß jene Bedeutung dem Terminus innerlich anhaftet. Noch mehr beweist es der Umstand, daß „die meisten" Philosophen zwar „betonen, daß das Bewußtsein überhaupt ein bloßer Begriff sei, ihm aber doch unversehens eine metaphysische Realität unterschieben."[2]) Das ist doch ein deutliches Zeichen dafür, daß hier eine gewisse Notwendigkeit, eine immanente Logik waltet. Die Erkenntnis dieses Sachverhalts ist offenbar das treibende Motiv, wenn einzelne Neukantianer jenen Begriff mehr und mehr aus ihrem System auszuscheiden suchen. So neigt z. B. Natorp „im allgemeinen immer mehr dazu, die Gesetze, die den

---

[1]) Erlebnis und Geltung. Eine systematische Untersuchung zur Transzendentalphilosophie als Weltanschauung (Ergzgsh. der Kantstudien) Berlin 1913, S. 15.

[2]) Amrhein, a. a. O. S. 205.

Bewußtseinsinhalt bestimmen, ganz auf sich zu stellen und vom Subjektiven des Bewußtseins ganz zu trennen, und damit von dem Begriff des Bewußtseins überhaupt sogar abzusehen."[1])

In direktem Gegensatze zu diesen Bestrebungen steht die Auffassung jener Gruppe von Neukantianern, die man zum Unterschiede von der um Cohen und Natorp gescharten „Marburger Schule" als die „badische Schule" zu bezeichnen sich gewöhnt hat. Nicht bloß unbewußt und unwillkürlich, sondern mit vollem Bewußtsein und tiefgehender Begründung wird hier das „Bewußtsein überhaupt" als metaphysische Realität aufgefaßt und als göttliche Vernunft bestimmt. Bei dem Hauptführer dieser Schule, dem vor wenigen Jahren verstorbenen W. Windelband, finden wir diese Gedanken in einer Weise entwickelt, daß wir geradezu von einer Erneuerung des augustinischen Gottesbeweises sprechen dürfen.[2])

Mit Augustin lehrt auch Windelband die Ewigkeit und Allgemeingiltigkeit der Wahrheit, ihre Unabhängigkeit von dem sie denkenden Geiste. „Die Geltung der Wahrheit ist unabhängig von allem Verhalten irrensfähiger und in der Entwicklung begriffener Subjekte. Eine mathematische Wahrheit galt längst, ehe sie von irgend jemand gedacht wurde, und sie gilt, auch wenn ein Einzelner irrtümlich sich ihrer Anerkennung entziehen sollte."[3]) Dasselbe gilt auf dem Gebiete der Normwissenschaften von den echten Werturteilen, die „ähnlich wie die Urteile eine allgemeine Geltung beanspruchen."[4]) Die Wahrheiten sowohl wie die Normen gehören einer über alle Empirie erhabenen, objektiven Ordnung, einer Sphäre reiner Gegenständlichkeit an. „Die Wahrheit unserer Erkenntnisse und die Berechtigung, in unserm Wissen ein Erkennen des Wirklichen zu sehen, sind darauf begründet, daß darin eine über die spezifisch menschliche Vorstellungsweise in ihrer Geltung hiuausragende sachliche Ordnung zutage tritt.

---

[1]) A. a. O. S. 144. — [2]) Vgl. zum folgenden meinen Aufsatz: Antiker und moderner Idealismus, in: Philos. Jahrbuch d. Görresges. 30 (1917) S. 192—199. — [3]) Einleitung in die Philosophie, Tübingen 1914, S. 212. — [4]) A. a. O. S. 245.

Ebenso beruht die Überzeugung, daß es für das menschliche Werten absolute, über die empirischen Anlässe seiner Betätigung erhabene Normen gibt, auf der Voraussetzung, daß auch darin eine übergreifende Vernunftordnung zur Herrschaft gelangt. Sobald man nun — so fährt Windelband fort — diese Ordnungen als Inhalte eines realen höheren Bewußtseins in Analogie zu dem in uns erlebten Verhältnis des Bewußtseins zu seinen Gegenständen und Werten denken will, müssen sie als die Inhaltsbestimmungen einer absoluten Vernunft, d. h. Gottes vorgestellt werden."[1]) Daß es sich hier aber nicht um eine bloße Möglichkeit, sondern um um eine Notwendigkeit des Denkens handelt, daß mithin jenes „Normalbewußtsein" zugleich real ist, zeigt unser Philosoph, indem er auf das menschliche Wertbewußtsein, das Gewissen hinweist. „In ihm enthüllt sich ein geistiger Lebensgrund, ein übererfahrungsmäßiger Zusammenhang der Persönlichkeiten, der sich zu dem sozialen Gesamtbewußtsein so verhält, wie das was gelten soll, zu dem, was tatsächlich gilt. In diesem Sinne setzt das Gewissen eine metaphysische Realität des Normalbewußtseins voraus, die freilich mit dem, was wir im empirischen Sinne Realität nennen, nicht gleichgesetzt werden darf: sie ist, sobald wir uns auf die Geltung der absoluten Werte besinnen, das gewisseste unserer Erlebnisse."[2]) „So real wie das Gewissen, so real ist Gott."[3]) Dieser Gedankengang bezeichnet nach Windelband „den Weg, auf dem das philosophische Denken aus seinen eigenen höchsten Aufgaben heraus auf das Problem der Religion geführt wird."[4])

Daß er mit dieser „metaphysischen Verankerung" des Wertlebens einen augustinischen Gedanken erneuere, dessen ist sich unser Philosoph deutlich bewußt geworden. „Das war, so sagt er nach Entwicklung des Gedankenganges, der Gedanke, aus dem Augustin von der menschlichen Unterscheidung des Wahren und des

---

[1]) A. a. O. S. 254 f. — [2]) Das Heilige. Skizze zur Religionsphilosophie, in: Präludien[4] (Tübingen 1911) II, S. 304. — [3]) Einleitung in d. Phil. S. 392. — [4]) A. a. O. S. 393.

Falschen auf die Realität einer höchsten „Wahrheit“ schloß.“[1]) Daß er damit in der Tat im Rechte ist, zeigt schon ein flüchtiger Rückblick auf die wiedergegebenen Ausführungen. Sie decken sich im wesentlichen mit dem augustinischen Gedankengang. Dieser erhält nur noch eine gewisse Ergänzung, ähnlich wie bei Leibniz. Während jedoch der letztere durch eine kosmologische Betrachtungsweise den Schluß auf eine reale, göttliche Vernunft zu erhärten sucht, tut Windelband dies durch eine geschichtliche Betrachtung des ethischen Normbewußtseins der Menschheit.

So sind sich denn Augustin und Windelband, der alte Kirchenvater und der moderne Philosoph einig in der metaphysischen Verankerung der obersten Wahrheiten und Normen des Menschengeistes. Bei beiden erhalten Noetik, Ethik und Aesthetik eine metaphysische Krönung. Die Wahrheiten wie die Werte haben nach beiden Denkern ihren Hort und ihre Heimat in einem absoluten Geistesleben, in Gott. Es ist in gewissem Sinne ergreifend, zu sehen, wie sich hier in dem höchsten und letzten Gedanken aller Philosophie zwei große Geister über die Jahrhunderte hinweg die Hand reichen. Es liegt darin zugleich der beste Beweis für den hohen Geltungswert des augustinischen Gedankens, dessen treibende Kraft sich, ungemindert durch Ablauf der Jahrhunderte, noch in der Gegenwart bewährt.

Auf diesen sachlichen Gehalt und Geltungswert des augustinischen Gottesbeweises näher einzugehen und insbesondere den Gegenwartswert desselben zu beleuchten, ist die Aufgabe des zweiten Teiles unserer Arbeit, in den wir nun eintreten.

---

[1]) Das Heilige, Ebd.

Zweiter, systematischer Teil.

Nicht mit Unrecht spricht man von „ewigen Problemen“ der Philosophie. Es gibt aber in der Philosophie nicht bloß ewige Probleme, sondern auch ewige Gedanken und Ideen. Wie es nämlich im Grunde dieselben Fragen sind, die die Denker der verschiedenen Zeiten und Zonen beschäftigen, so sind es letzthin auch dieselben Antworten, die sie auf jene Fragen geben. Wir finden darum in der Geschichte der Philosophie gewisse Grundideen, die immer wiederkehren, die vor allem an den Höhepunkten der geistigen Bewegung zu Tage treten. In besonderem Maße gilt dies vom Grundgedanken des augustinischen Gottesbeweises. Nicht nur in der antiken und mittelalterlichen, sondern auch in der neuzeitlichen und modernen Philosophie fanden wir ihn wieder, und zwar jedesmal auf gewissen Höhenlinien des philosophischen Denkens. Bei Plato und Augustin, bei Leibniz und im Kantianismus begegneten wir ihm. Wie in der Natur die Morgensonne die Bergkämme mit ihrem Lichte bestrahlt, so erscheint auch jener lichtvolle Gedanke gerade an Höhepunkten der philosophischen Bewegung.

Solche ewige Ideen erregen nicht nur das Interesse des Historikers, sondern auch des Systematikers. Ja, das Interresse des letzteren wird noch stärker sein als das des ersteren. Die Frage, wo jener Gedanke sich findet in der Geschichte der Philosophie, tritt in ihrer Bedeutung zurück vor jener andern nach dem sachlichen Gehalt und Wert des Gedankens. Dieser erscheint schließlich nicht mehr darum wichtig, weil jene Denker ihn gedacht haben, sondern jene Denker erscheinen wichtig, weil sie ihn gedacht haben.[1])

Wenn wir nunmehr den augustinischen Gedankengang losgelöst von seinem historischen Dasein unter rein systematischen Gesichtspunkten betrachten, so gilt

---

[1]) Vgl. G. Simmel, Hauptprobleme der Philosophie, 2 Leipzig 1911 (Göschen) S. 6.

es für uns zunächst, die erkenntnistheoretische Grundlage desselben ins Auge zu fassen. Wie die Festigkeit eines Gebäudes in erster Linie von der Tragfähigkeit seines Fundamentes abhängt, so wird auch der Geltungswert eines Gedankenganges von seinen Voraussetzungen in ausschlaggebender Weise bestimmt.

I. Die Grundlage des augustinischen Gottesbeweises.

Als das Fundament, auf dem der augustinische Gottesbeweis ruht, bezeichneten wir die platonische Erkenntnislehre. Für diese ist charakteristisch die objektive Auffassung der Wahrheit. Diese erscheint ihr als etwas an sich Geltendes, vom erkennenden Bewußtsein Unabhängiges und darum für alle Erkenntnissubjekte Normatives, Denknotwendiges. Den Gegensatz zu dieser Anschauung bildet jene subjektiv-psychologische Auffassung der Wahrheit, die man Psychologismus nennt. Dieser kennt keine an sich geltende Wahrheit, keine jedes Denken verpflichtenden Gesetze und Normen. Vielmehr beruht nach ihm die Wahrheit der Erkenntnis auf der psychologischen Struktur des erkennenden Subjekts und der dadurch bedingten Genesis seiner Gedankenbildung. Demgemäß bedeutet ihm Denknotwendigkeit nicht ein ideales Normiertwerden, sondern ein kausales Genötigtwerden, ein auf der Organisation des menschlichen Bewußtseins beruhendes Nicht-anders-können. Die platonische, dem augustinischen Gottesbeweis zugrundeliegende erkenntnistheoretische Auffassung ist somit eine ausgesprochen antipsychologistische. Es fragt sich nun, ob sie auch heute noch haltbar ist, oder ob sie als „überwundener Standpunkt“ zu gelten hat.

Um die Wende des vorigen Jahrhunderts behauptete in der deutschen Philosophie der Psychologismus das Feld. Die scharfe Ablehnung und Bekämpfung, die diese Denkweise seitens einzelner Denker, wie z. B. H. Lotze erfahren hatte, war ohne nennenswerten Einfluß geblieben. Da trat im Jahre 1900 Edm. Husserl

mit seinen „Logischen Untersuchungen“ an die Öffentlichkeit. Vielfach auf den Spuren des katholischen Philosophen und Theologen Bolzano wandelnd, der in seiner „Wissenschaftslehre“ nachdrücklich für die „Wahrheiten an sich“ eintritt,[1]) hat Husserl „den Bann des Psychologismus in der Logik gebrochen und als die Grundlage aller wissenschaftlichen Erkenntnis das Wesen der Gegenstände wieder zu Ehren gebracht.“[2]) Husserl sucht den Psychologismus aus seinen Kosequenzen zu widerlegen. Dieser muß nämlich gemäß seiner Grundthese, wonach „die wesentlichen theoretischen Fundamente (der Logik) in der Psychologie liegen“,[3]) die logischen Gesetze der Denkinhalte mit den psychischen Kausalgesetzen der Denkvorgänge identifizieren. Darin liegt jedoch, so hält Husserl dem Psychologismus entgegen, eine völlige Entstellung des Sinnes der logischen Gesetze. Diese sind nämlich durch „grundwesentliche und ewig unüberbrückbare Unterschiede“ von allen empirischen Gesetzen getrennt. Sie sind Idealgesetze „im Sinne einer rein in den Begriffen gründenden und daher nicht empirischen Gesetzlichkeit.“[4]) Auf diesem ihrem Charakter beruht ihre strenge Denknotwendigkeit und Allgemeingiltigkeit, die bloß induktiv gewonnenen, empirischen Gesetzen evidentermaßen abgeht. Jene Gesetze, wie überhaupt alle Urteilsinhalte, gehören einer ganz andern Ordnung an, als die Akte, in denen sie gedacht werden. Ihre Heimat ist die Sphäre des Idealen, das ein eigenes Reich darstellt. „Dieses konstituiert sich letztlich in rein generellen Sätzen, aufgebaut aus „Begriffen“, welche nicht etwa Klassenbegriffe von psychischen Akten sind, sondern Ideen, die in solchen Akten ihre konkrete Grundlage haben. Die Zahl drei, die Wahrheit, die nach Pythagoras benannt ist, u. dgl., das

---

[1]) Wissenschaftslehre I S. 112 ff.

[2]) J. Geyser, Neue und alte Wege der Philosophie. Eine Erörterung der Grundlagen der Erkenntnis im Hinblick auf Edmund Husserls Versuch ihrer Neubegründung, Münster 1916, S. III.

[3]) Logische Untersuchungen I, 2. Aufl., Halle 1913, S. 51.

[4]) A. a. O. S. 165.

sind . . . ideale Gegenstände, die wir im Akte des Zählens, des evidenten Urteilens und dgl. ideierend erfassen."[1])

Es ist nicht ausschließlich der Einfluß Husserls gewesen, der den Psychologismus zurückgedrängt hat, vielmehr sind auch unabhängig von ihm mehrere Denker zu antipsychologistischen Anschauungen gelangt. Das gilt vor allem von den beiden österreichischen Denkern Brentano und Meinong. Obwohl der erstere die Bedeutung der Psychologie für die Logik betont, unterscheidet er scharf zwischen der logischen Gültigkeit und der genetischen Notwendigkeit eines Gedankens. Weit stärker noch tritt der Antipsychologismus bei dem zweiten Philosophen hervor. Von Brentano ausgehend hat dieser eine neue philosophische Disziplin, die „Gegenstandstheorie", ins Leben gerufen. Ihr Objekt ist das „Sosein" der Erkenntnisgegenstände, das sie ohne jede Rücksicht auf deren Dasein betrachtet. Das ideale Reich des Soseins erscheint somit als etwas Selbständiges, vom realen Sein, dem bewußten wie dem ausserbewußten, Verschiedenes. Damit ist der Gegensatz zum Psychologismus statuiert. Meinong bekämpft diesen nicht nur in der Logik, sondern auch auf dem Gebiete der Wertwissenschaften. Nach und neben der psychologischen Wertbetrachtung erkennt er im Wertproblem auch eine „apsychologische" Seite und spricht demgemäß dem Werte auch einen unpersönlichen und absoluten Charakter zu.[2]) Diese Anschauungen sind auch in der Schule Meinongs herrschend. Merkt man doch sofort den antipsychologistischen Standpunkt heraus, wenn Kl. Kreibig, der zu dieser Schule gehört, sagt: „Wahrheit ist das Merkmal eines Urteils, das denjenigen Tatbestand behauptet, der im Bereiche der beurteilten Gegenstände vorhanden ist".[3])

Gegner des Psychologismus sind, wie wir gesehen haben, auch die Neukantianer, und zwar nicht nur

---

[1]) A. a. O. S. 187 f. — [2]) Vgl. besonders: Für die Psychologie und gegen den Psychologismus in der allgemeinen Werttheorie, in: Logos III, 1912. — [3]) Die intellektuellen Funktionen, Wien 1909, S. 142.

die Marburger, sondern auch die badische Schule. Rickert, der neben dem bereits zitierten Windelband als Haupt dieser Schule zu gelten hat, unterscheidet scharf zwischen dem individuellen, empirischen und dem erkenntnistheoretischen Subjekt, um so von vornherein dem Psychologismus den Boden zu entziehen.[1]) Mit ähnlichen Gedankenmitteln bekämpft der den badischen Philosophen nahestehende Jonas Cohn die psychologistische Auffassung, welche „die Grundsätze alles Erkennens . . . als Naturgesetze des Denkens" betrachtet.[2]) Er macht demgegenüber vor allem dies geltend, daß „ein Naturgesetz stets dadurch gekennzeichnet ist, daß es sich ausnahmslos erfüllt", wogegen „die logischen Normen diese Gewähr ihrer Befolgung nicht in sich" tragen.[3])

Wir werden demnach sagen müssen, daß das antipsychologistische Fundament des augustinischen Gottesbeweises sich auch heute noch als haltbar erweist, ja daß es heute vielleicht mehr als je zuvor gesichert erscheint. Wenn Augustin die veritates et rationes aeternae als unabhängig vom erkennenden Subjekt, als ein eigenes Reich idealen Geltens auffaßt, so tritt er damit in Fühlung zu den innersten Bestrebungen der Gegenwartsphilosophie, hat die meisten und bedeutendsten Denker der Gegenwart auf seiner Seite.

Nun ist aber die erkenntnistheoretische Grundlage des augustinischen Gottesbeweises durch den Gegensatz zum Psychologismus noch nicht vollständig und allseitig charakterisiert. Wie wir gesehen haben, lehnt ja der Kirchenvater nicht bloß das empirische Subjekt als Erklärungsgrund für das apriorische Erkenntniselement ab, sondern spricht sich auch gegen eine Zurückführung desselben auf die Dinge der Erfahrungswelt nachdrücklich aus. „Mit größter Schärfe und Klarheit, so bemerkt Baumgartner treffend, betont Augustin den apriorischen Charakter der wissenschaftlichen Erkenntnis und lehnt jede empiristische

[1]) Vgl. Der Gegenstand der Erkenntnis[3], Tübingen 1915.
[2]) Voraussetzungen und Ziele des Erkennens, Leipzig 1908, S. 3.
[3]) Ebd.

Theorie, auch jede Abstraktion aus dem Sinnlichen für die sämtlichen Gruppen der ewigen Wahrheiten ab."[1]) Dadurch unterscheidet sich die augustinische Erkenntnislehre wesentlich von der aristotelisch-scholastischen. Auch diese erkennt oberste denknotwendige und selbstgewisse Wahrheiten, principia per se nota an. Auch sie steht also in Gegensatz zum Psychologismus. Aber jene obersten Prinzipien gründen nach ihr in der Erfahrungswelt. Die Begriffe, deren Verhältnis zueinander jene Wahrheiten ausdrücken, sind durch Abstraktion aus dem Sinnesmaterial gewonnen. Die Erkenntnisprinzipien erscheinen demnach als analytische Sätze, als Erläuterungsurteile, deren Bestandteile aus der Sinneserfahrung stammen. Ex ipsa enim natura animae intellectualis, so sagt der Fürst der Scholastik, convenit homini, quod statim, cognito quid est totum et quid est pars, cognoscat quod omne totum est maius sua parte; et simile est in caeteris. Sed quid sit totum et quid sit pars, cognoscere non potest nisi per species intelligibiles a phantasmatibus acceptas. Et propter hoc Philosophus, in fine Posteriorum, ostendit quod cognitio principiorum provenit nobis ex sensu.[2]) Gerade der letzte Satz zeigt deutlich den fundamentalen Unterschied zwischen der augustinischen und der aristotelisch-scholastischen Lehre von den Prinzipien der menschlichen Erkenntnis.[3])

Die Frage nach den letzten Grundlagen unseres Erkennens steht heutzutage im Mittelpunht der logischen und noetischen Erörterungen. Der ganze Psychologismusstreit ist ja nichts anderes, als ein Kampf um die Fundamente der menschlichen Erkenntnis. Diese in ihrer strengen Allgemeingiltigkeit und Denknotwendigkeit sicherzustellen, ist das Kampfziel der Gegner des Psychologismus. Dabei bestimmen sie, wie wir sahen, die obersten Erkenntnisprinzipien als apriorische, von aller Erfahrung unabhängige Sätze,

---

[1]) Augustinus, in: Große Denker 1, S. 263.
[2]) Thomas Aqu., Summa theol. II, 1, qu. 51, a. 1.
[3]) Näheres bei M. Baumgartner, Zur thomistischen Lehre von den ersten Prinzipien der Erkenntnis, in: Festgabe für v. Hertling, Freiburg i. B. 1913, S. 1—16.

die einer idealen, in sich ruhenden und darum eines empirischen Fundamentes nicht bedürftigen Ordnung angehören. Sowohl bei den Neukantianern, als auch bei Husserl und den österreichischen Philosophen fanden wir diese Auffassung. Sie bedeutet aber offenbar eine Erneuerung des platonisch-augustinischen Apriorismus.

Wichtiger noch als diese Übereinstimmung moderner Denker mit der augustinischen Auffassung der Erkenntnisprinzipien ist für uns die Tatsache, daß wir auch innerhalb der katholischen Philosophie der Auffassung des christlichen Platonikers begegnen. Es ist vor allem der bereits genannte katholische Philosoph und Theologe Switalski, der dieselbe zu erneuern sucht. Die obersten Grundsätze des Denkens bilden nach ihm „das feste Gerüst der Ordnung, das allen Denkinhalten, also auch den Erfahrungsinhalten den unerschütterlichen Halt gibt . . . Obwohl die Zergliederung bei diesen Urteilen eine wichtige Rolle spielt, darf man sie doch nicht einfach als „analytische“ Urteile bezeichnen . . . Diese Definition läßt sich nicht auf alle apriorischen Urteile anwenden: Es sind nicht bloß zur Gewinnung vieler von diesen Urteilen Synthesen (Konstruktionen, also Vergleichungen, Zusammenfügungen, gedankliche Umgestaltungen) von unserer Seite erforderlich; sie selbst sind vielmehr in ihrer Notwendigkeit nur verständlich, weil die in ihnen festgestellten Beziehungen aus einem sie letzten Endes begründenden Ordnungszusammenhang (also aus einer logischen Grundsynthese) ableitbar sind . . . Wenn wir uns also für den ursprünglich synthetischen Charakter der unmittelbar einleuchtenden Gesetzmäßigkeiten der „reinen“, „idealen“ Wissenschaften entscheiden, so ist damit dem Subjektivismus keineswegs das Wort geredet: Wir meinen nicht ein Apriori der Herkunft, sondern ein Apriori der Geltung.“[1]) „Die Apriorität dieses Invariantensystems wird übrigens keineswegs durch die Tatsache in Frage gestellt, daß die Anregung zu ihrer Konstruktion stets von der Er-

---

[1]) Vom Denken und Erkennen (Sammlung Kösel) Kempten 1914, S. 54 f. und 188.

fahrung gegeben wird: Nicht die Invarianten selbst werden ja dadurch zu Erfahrungsprodukten; es ist vielmehr nur unser einer Bereicherung und Vertiefung immer zugänglicher Begriff von ihnen, der wie jede unserer Leistungen, von dem Erleben abhängig bleibt. Die in den Invarianten uns zum Bewußtsein kommende ideale Gesetzmäßigkeit entsteht also selbst nicht, sie ist und bleibt überzeitlich und erfahrungsfrei, aber sie wird von uns nur allmählich entdeckt und als unerschütterliche Grundlage aller Erfahrungserkenntnis gewertet.“[1])

In diesen Ausführungen liegt die platonisch-augustinische Auffassung der Erkenntnisprinzipien offen zutage. Mit Augustin spricht Switalski die obersten Wahrheiten als erfahrungsfreie, apriorische Sätze an, als Formulieruugen einer übersubjektiven Gesetzmäßigkeit, als Bestandstücke einer frei für sich bestehenden intelligiblen Ordnung. Der platonisch-augustinischen Provenienz seiner Gedanken ist sich Switalski vollauf bewußt geworden. Das beweist nicht nur der Hinweis auf „Platos Ideen“,[2]) sondern auch der Umstand, daß er in der letztgenannten Schrift jeden Abschnitt mit einem Zitate aus Augustin überschreibt.

Wir werden demnach urteilen müssen, daß das aprioristische Fundament des augustinischen Gottesbeweises nicht weniger als das antipsychologistische auch heute noch tragfähig erscheint. Fanden wir doch nicht nur in den idealistischen Strömungen des modernen Denkens, sondern auch innerhalb der auf katholischem Boden stehenden Philosophie eine Auffassung und Charakterisierung der obersten Prinzipien der menschlichen Erkenntnis, die mit der platonisch-augustinischen, wie wir sie im ersten Kapitel unserer Arbeit dargelegt haben, ihrem Wesen nach völlig übereinstimmt.

---

[1]) Zur Analyse des Subjektsbegriffs, Braunsberg i. Ostpr. 1914, S. 37 f.

[2]) A. a. O. S. 38.

II. Der Aufbau des augustinischen Gottesbeweises.

Hatten wir bisher die erkenntnistheoretischen Fundamente des augustinischen Gottesbeweises ins Auge gefaßt, so gilt es nunmehr zu zeigen, wie sich auf jener Basis das Gebäude des in Rede stehenden Beweises erhebt. Es gibt, so sahen wir, nach der wohlbegründeten Ansicht des christlichen Platonikers in unserer Erkenntnis apriorische Elemente, die sich weder auf das erkennende Bewußtsein noch auf die wirklichen Dinge zurückführen lassen. Jene obersten Prinzipien des menschlichen Erkennens stellen vielmehr eine selbständige Ordnung dar, eine Welt, die „von unten gesehen, auf sich selbst" gestellt ist.[1] Dieses objektive Reich des Geltens erheischt aber seinerseits eine letzte Erklärung und Begründung. Bei der Anerkennung einer gleichsam freischwebenden sachlichen Ordnung beruhigt sich unser Denken nicht; es sucht vielmehr nach einem metaphysischen Erklärungsgrund, einem realen Urgrund und Ursprung für jene ideale Welt. Diesen findet unsere Vernunft im absoluten Geiste, in Gott. In dessen realer Absolutheit liegt der vollgiltige Erklärungsgrund für die ideale Absolutheit der intelligiblen Welt. Die incommutabiliter vera gründen letzthin in einer incommutabilis veritas, d. h. in Gott.

Daß dieser Gedanke nicht nur eine reiche Vergangenheit hat, sondern auch in der Philosophie der Gegenwart lebendig ist, haben wir im ersten Teile unserer Schrift gezeigt. Bei unserer Umschau in der modernen Philosophie fanden wir ihn bei den meisten Neukantianern in der Idee des „Bewußtseins überhaupt" wenigstens im Keime wieder. Bei Windelband trat er uns sogar in ausführlicher Entwicklung entgegen. Angesichts dieser Tatsachen wird man Grabmann beistimmen, wenn er sagt: „Ohne Zweifel wird durch

[1]) J. Mausbach, Die Ethik des hl. Augustinus, Freiburg 1909, I, S. 166.

diese überraschenden Parallelen zwischen Augustinischen Gedankengängen und modernsten Bewegungen in der Philosophie die Gegenwartsbedeutung dieses augustinischen Gottesbeweises gesteigert."[1])

Anderseits fehlt es aber auch nicht an kritischen Beanstandungen des Gedankenganges des Kirchenvaters. Eine solche Kritik hat neuerdings Verweyen in seinem Aufsatze: „Zur Logik der Gottesbeweise" gegeben. An ihr können wir um so weniger vorbeigehen, als sie typisch ist für gewisse realistisch-empiristische Richtungen der Gegenwartsphilosophie.

Treffend gibt Verweyen den augustinischen Gedankengang wieder, den er freilich nicht ganz zutreffend als den „noetischen Gottesbeweis" bezeichnet. „Die Wahrheit ist eine ideale Macht zeitloser Geltung, die wir in zeitlich verlaufenden seelischen Prozessen erfassen. Sie verlangt folglich einen dem Wechsel endlicher Geister und ihrer Denkvorgänge entrückten Ursprung. Sie zwingt zu dem Schluß auf einen ewigen Geist, auf Gott, „die Wahrheit selbst", welche als Urwahrheit die Herrschaft einzelner Wahrheiten über unsern Verstand erklärt." Zu diesem Beweis nimmt nun Verweyen Stellung, indem er fortfährt: „Das Walten derselben Normen in verschiedenen Subjekten ist eine Tatsache, die der Erklärung bedarf. Die Erkenntnistheorie pflegt bei den abstrakten Begriffen des „Reiches der Werte", der „Sphäre der Geltung" halt zu machen. Aber so sehr dies in der Ebene kritischer Fragestellung nach den logischen Bedingungen der Gültigkeit ausreicht, ebenso weist es auf eine Ergänzung durch genetische Fragestellung. Auf empirischem Wege aber, glaubt dieser Gottesbeweis, sei keine ausreichende Antwort möglich. Nur die theistische Metaphysik biete sie, nur die Annahme eines persönlichen realen „absoluten Geistes", der, selbst außerhalb aller Zeitlichkeit, die ewigen Normen des Wahren in uns gelegt habe. Eine an Psychologie und Biologie orientierte entwicklungsgeschichtliche Denkweise muß ihrem Prinzip ge-

[1]) Die Grundgedanken des hl. Augustinus über Seele und Gott, S. 99.

mäß solchem Schluß die Zustimmung versagen. Sie wird die Unterwerfung vieler denkenden Subjekte unter demselben Normzwang ebenso als eine — wenn auch eigenartige — Naturerscheinung ansehen wie die Herrschaft derselben physikalischen Gesetze in allen Wesen der menschlichen und tierischen Gattung. Genetische Methode wird versuchen, die Unbedingtheit der logischen Verpflichtung ähnlich zu begreifen und abzuleiten wie die der ethischen."[1])

Wertvoll an dieser Kritik ist vor allem das Zugeständnis, daß jener erkenntnistheoretische Sachverhalt eine Erklärung fordert, und daß diese nicht innerhalb der Erkenntnistheorie selbst gefunden werden kann. Wenn dann der Kritiker die von Augustin gegebene Erklärung ablehnt, so gibt er den tieferen Grund dafür selbst an, indem er schreibt: „Eine an Psychologie und Biologie orientierte entwicklungsgeschichtliche Denkweise muß ihrem Prinzip gemäß solchem Schluß die Zustimmung versagen." Seine einseitig empiristische Betrachtungsweise ist es also, die ihn kein Verhältnis zu dem mehr idealistischen Gedankengang Augustins gewinnen läßt. Die Erklärung, die er dann von seinem Standpunkt aus gibt, ist völlig unzureichend. Denn eine entwicklungsgeschichtliche, psychologisch-genetische Betrachtungsweise kann niemals eine Erklärung für einen logischen Sachverhalt bieten. „Es ist vielleicht, so sagt ein neuerer Denker, das größte Verdienst der modernen Philosophie, daß sie ein für allemal gezeigt hat, daß die Frage der Herkunft die Frage des Geltens nicht entscheiden kann," daß somit „philosophisches Problem sich niemals durch historische Behandlung erledigen läßt".[2]) Verweyen gibt übrigens auch selbst die Unzulänglichkeit seines Erklärungsversuches zu, indem er schließlich vor der „eigenartigen Naturerscheinung" des Normzwanges halt macht. Diese auf empirischem Wege nicht erklärbare „Eigenartigkeit" will eben der augustinische Gedankengang erklären. Auch das muß noch bemerkt werden, daß der wesentliche

---

[1]) Kantstudien 22 (1917) S. 326.

[2]) G. Mehlis, Einführung in ein System der Religionsphilosophie, Tübingen 1917, S. 33.

Unterschied zwischen den idealen Normen und den physikalischen Gesetzen es verbietet, beide auf eine Stufe zu stellen. Deutlich macht sich hier die empiristische Denkweise Verweyens bemerkbar.

So behält denn der augustinische Gottesbeweis der dargelegten Kritik gegenüber seinen Geltungswert. Ja, das zugestandene Unvermögen der rein empirisch-genetischen Betrachtungsweise, jenen erkenntnistheoretischen Tatbestand restlos zu erklären, ist eine Bestätigung der augustinischen Problemlösung. Mit Switalski sagen darum auch wir: „Der Platonismus augustinischer Färbung gibt nach unserer Ansicht eine den Forderungen der Allgemeingiltigkeit und Objektivität in gleichem Maße genügende Erklärung der apriorischen Elemente, indem er sie auf die ideale Gesetzgebung der absoluten Intelligenz zurückführt."[1]) Diese metaphysische Begründung des Apriori in unserer Erkenntnis hat Switalski in seiner Schrift: „Zur Analyse des Subjektsbegriffs" systematisch durchgeführt und damit gezeigt, wie der augustinische Gedanke aus einer modern-platonischen Erkenntnistheorie organisch hervorwächst.

Das Erkennen definiert Switalski in der genannten Schrift „als selbständiges und zugleich sachlich bedingtes Ordnen der zu erfassenden Gegenstände."[2]) Indem er nun das Erkenntnissubjekt analysiert, unterscheidet er zwischen dem realen und dem idealen Subjekt, dem empirischen und dem reinen Ich, dem menschlichen Bewußtsein und dem „Bewußtsein überhaupt". Dieses ideale Subjekt ist für die empirischen Bewußtseinssubjekte Norm und Ideal, „letzter und einziger Bestimmungsgrund und Maßstab der Erkenntnis".[3]) Mit dieser Unterscheidung ist der Subjektivismus grundsätzlich überwunden, denn „das ‚reine Ich' hat mit dem ‚Ich' der Subjektivisten nichts mehr als den Namen gemein".[4]) Wie nun die Analyse des Erkenntnissubjekts den Begriff des reinen, idealen Subjekts ergab, so führt „die Analyse der Beziehungen, in die das empirische Subjekt sich verwickelt findet," zu der Annahme eines

[1]) Der Wahrheitsbegriff des Pragmatismus nach William James, Braunsberg 1910, S. 58.
[2]) S. 39. [3]) S. Ebd. [4]) S. 4.

„idealen Grundgerüstes von Beziehungen," zu „unveränderlichen Ordnungssystemen (Invarianten), die allein dem nach festen Beziehungspunkten innerhalb des Variablen suchenden Blick sicher die Richtung zu weisen vermögen".[1]) „Die Idealität dieses Systems allgemeingiltiger Beziehungen bringt es in einen besonders engen Zusammenhang, ja, in ein Abhängigkeitsverhältnis zum antonomen, ‚reinen' Ich, da, ideale Geltung immer ‚Geltung für ein Subjekt' besagt."[2]) Das „Bewußtsein überhaupt" und das ideale Bezugssystem erscheinen somit als korrelative Begriffe. „Genügt nun aber, so fragt Switalski, zur allseitigen Begründung unseres auf Allgemeingiltigkeit Anspruch erhebenden Erkennens das logische Postulat eines rein ‚idealen' Ich's, als dessen ebenfalls ‚ideale' Struktur eben das Invariantensystem des gesamten Wissens anzusehen wäre?"[3]) „Solange man, so lautet die Antwort, die Switalski auf diese Frage gibt, lediglich ‚das' Wissen und ‚die' Wissenschaft ins Auge faßt, liegt es nahe, mit Kant und den Neukantianern den Hinweis auf das „Bewußtsein überhaupt" und auf dessen rationale ‚Setzungen' als hinreichende Erklärung für die Allgemeingiltigkeit der Erkenntnis anzusehen".[4]) Nun ist aber ‚die' Wissenschaft ein Ideal. Das Mittel, durch das wir uns jenem idealen Ziele zu nähern suchen, ist eben unser Wissen. Dieses ist aber bedingt, wie wir selbst. Unser Erkennen und Forschen steht „in dem wechselseitig abhängigen Wirklichkeitszusammenhange".[5]) Ist dem aber so, „dann kann zu seiner vollständigen Begründung die Konstruktion eines idealen Subjekts mit einer gleichfalls lediglich idealen Struktur von gedanklichen Setzungen nicht genügen. Als realer und stetig zu realisierender Prozeß muß vielmehr unser Erkennen auch auf reale Gründe zurückgeführt werden."[6]) Wir müssen folglich ein Subjekt annehmen, das „nicht bloß ein von uns konstruiertes Ideal, sondern der aus sich seiende, Idealität und Realität . . . in gleicher Weise schöpferisch begründende Gott ist."[7])

[1]) S. 38f. [2]) S. 39. [3]) S. 42. [4]) S. 42f. [5]) S. 43. [6]) Ebd.
[7]) S. 57. Den Begriff des Bewußtseins überhaupt verwendet neuerdings auch Geyser in seinem Schriftchen: Über Wahrheit

Am augustinischen Gottesbeweis gemessen, enthalten die Gedankengänge des modernen Platonikers ein neues Moment, das sich in der Argumentation des Kirchenvaters nicht findet. Es ist der Hinweis auf die Realität des erkennenden Subjekts und seines Erkenntnisprozesses. Durch ihn sucht Switalski jenes zunächst ideale Sujekt als real zu erweisen. In dieser Geltendmachung der Realität des Erkenntnissubjekts liegt ohne Zweifel eine wertvolle Ergänzung des augustinischen Beweisganges. Obwohl nämlich die veritates und rationes aeternae an sich gelten, so stehen sie doch auch in Beziehungen zu den realen Denksubjekten. Werden sie doch von diesen gedacht und damit zu Inhalten derselben. Wie sie aber trotz ihres idealen Charakters auf reale Geister bezogen, für diese da sind, so können sie letzten Endes auch nur in einem realen Geiste ihren Ursprung haben. Gerade die Tatsache, daß jene Wahrheiten auf einen realen Denkgeist als ihre Vollzugskraft hinzielen, ist geeignet, den Schluß auf einen absoluten Geist als ihren letzten Erklärungsgrund zu stützen und zu festigen.

Nicht unerwähnt möge bleiben, daß sich dieser Gedanke auch innerhalb der modernen Philosophie der Anerkennung erfreut. So hält z. B. Oskar Ewald den einseitig „logistisch" orientierten Denkern folgendes entgegen. „Will man denn wirklich ein Denken annehmen, das von jedem denkenden Bewußtsein abgelöst, sich selbst überlassen in gleichgewichtsloser Schwebe bleibt? Der Wert, die Geltungssphäre des Gedachten mag antonomen, von jedem Bewußtsein unabhängigen Bestand haben. Im Werte des Gedachten erschöpft sich aber nicht die Tatsache des Denkens; diese ist immer an ein denkendes Wesen gebunden . . . Auch wo der Wert des Gedachten noch völlig

---

und Evidenz (Freiburg i. B. 1918). Während es sich nach ihm „in der Psychologie . . . um das denkende Subjekt in seiner konkreten Besonderheit als menschliches Wesen" handelt, bildet „das denkende und erkennende Subjekt überhaupt" einen Gegenstand der Logik (S. 27). Dieses „logische Subjekt" steht zu dem „psychologischen" im „Verhältnis des Schemas zur Wirklichkeit" (S. 31).

strittig ist, erscheint die Realität des Denkens und damit das denkende Ich gesichert“. Ist dem aber so, dann „muß als Träger des Denkens ein überpersönliches, metaphysisches Bewußtsein gefordert werden. Und wirklich sehen sich viele Logisten zu dieser Konsequenz getrieben, der sie freilich in dem Begriff des ‚Bewußtseins überhaupt‘ einen sehr unsichern und schwankenden Ausdruck geben.“[1])

Augustins Gottesbeweis läßt sich noch in anderer als der dargelegten Richtung ergänzen. Wie auf die Realität der erkennenden Wesen, so kann man nämlich auch auf die realen Dinge hinweisen, um durch Zuhilfenahme dieses realen Momentes den Schluß auf das Dasein Gottes zu erhärten. Die veritates aeternae dienen uns ja zur Erkenntnis der Wirklichkeit. Sie sind die festen Orientierungslinien für die das Gegebene ordnende Tätigkeit des erkennenden Bewußtseins. Sie stehen somit zur Wirklichkeit der Dinge nicht weniger in innerer Beziehung als zum Bewußtsein der denkenden Subjekte. Das Bezogensein der obersten Wahrheiten auf die realen Dinge läßt sich darum ebenfalls zugunsten des metaphysischen Charakters ihres letzten Erklärungsgrundes geltend machen.

Wir fanden diesen Gedanken bereits bei Leibniz, der damit den augustinischen Beweisgang krönte. Aber auch im Neukantianismus treffen wir ihn an. Hier ist es vor allem Rickert, der ihn als Stütze für den Glauben an eine höchste, transzendente Wirklichkeit benützt. Die Erkenntnistheorie endet nämlich nach ihm mit der Antinomie „zwischen den Normen und Formen einerseits und dem Inhalte der objektiven Wirklichkeit anderseits . . . Da wir für unser Erkennen in dem unbedingt gültigen Sollen einen Gegenstand allein mit Rücksicht auf seine Form besitzen, den wir im Urteil anerkennen und damit erfassen, hängt die Verwirklichung der Wahrheit mit Rücksicht auf ihren Inhalt nicht von uns ab . . . Wollen wir trotzdem nicht an der Verwirklichung der wissenschaftlichen Wahrheit

---

[1]) Die deutsche Philosophie im Jahre 1912, in: Kantstudien 18 (1913) S. 345.

in dieser inhaltlichen irrationalen Wirklichkeit verzweifeln, so sind wir auch als erkennende Menschen auf den Glauben angewiesen, es werde die treue Befolgung der logischen Pflicht oder die Anerkennung des formalen Sollens uns der Realisierung des Zieles immer näher bringen, das die Wissenschaft erstrebt, nämlich einer inhaltlich erfüllten Erkenntnis der Wirklichkeit . . . Damit kommen wir dann zu einem Etwas, das sich, wenn wir überhaupt davon reden wollen, nicht gut anders als eine ‚transzendente Wirklichkeit,' oder falls wir diesen erkenntnistheoretisch festgelegten Terminus im Interesse der Eindeutigkeit lieber vermeiden, als ein Überwirkliches bezeichnen läßt, denn das bloße Sollen oder die Geltung des Wertes als Geltung, von der wir sagen müssen, daß sie zum Unwirklichen gehört, hat keine Macht über das wirkliche irrationale Geschehen."[1])

Noch in anderer Form läßt sich der Hinweis auf die objektiven Dinge durchführen. Statt auf ihr Dasein, kann man nämlich auch auf ihr Wesen, ihren intelligiblen Gehalt hinweisen und die inhaltliche Beziehung zwischen dem letzteren und den Vernunftwahrheiten zugunsten eines diese Relation erklärenden, transzendenten Realgrundes geltend machen. Mit dieser Modifikation ist der augustinische Gottesbeweis auch auf dem Boden einer aristotelisch orientierten Erkenntnislehre, ja auf ihm allein möglich. Denn während der Platonismus den Hauptnachdruck auf die Eigenart des Geistigen legt, betont die aristotelische Noetik die Bezogenheit des Geistes auf das Intelligible in den Dingen, „die Übereinstimmung des Subjektiven mit der in der Erfahrung gegebenen Wirklichkeit."[2])

In der gekennzeichneten, aristotelisch modifizierten Gestalt akzeptiert Carl van Endert den augustinischen Gottesbeweis, nachdem er ihm eine gründliche und feinsinnige Untersuchung gewidmet hat. Er gibt sein Endurteil dahin ab, „daß zwar nicht alle Voraus-

---

[1]) Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie[3], Tübingen 1915, S. 453 f.

[2]) Cl. Baeumker, Witelo, S. 469.

setzungen, von welchen Augustinus in jenem Beweise ausgeht, haltbar sind, daß gleichwohl im Ganzen des Beweisganges die höchst bedeutungsvolle Erkenntnis liegt, daß die unserer Willkür entzogene, von bestimmten Gesetzen normierte Ordnung des erkennenden Geistes zum Intelligiblen in den Dingen eine über allen Geistern thronende und doch sie innerlichst beherrschende Macht postuliert, welche das Prinzip dieser Ordnung ist, die den erkennenden Geist zur Wahrheit in den Dingen hinordnen konnte, weil in ihr die Geister sowohl wie die Dinge als ihrem Urquell gründen."[1]) Näher ausgeführt erscheint dieser Gedanke in einem Aufsatze von Limbourg, der „Gott als die Voraussetzung der Harmonie zwischen Denken und Sein" zu erweisen sucht.[2]) Es handelt sich hier um nichts anderes als den noetischen oder ideologischen Gottesbeweis, wie er gewöhnlich in der Apologetik geführt wird.[3]) Daß dieser auch bei Denkern, die nicht auf dem Boden der christlichen Philosophie stehen, Anklang gefunden hat, dafür sei neben Külpe[4]) vor allem auf den großen Erforscher und Restaurator des Aristoteles Trendelenburg verwiesen, der in seinen „Logischen Untersuchungen" schreibt: „Alles Denken wäre ein Spiel des Zufalls oder eine Kühnheit der Verzweiflung, wenn nicht Gott, die Wahrheit, dem Denken und den Dingen als gemeinsamer Ursprung und als gemeinsames Band zugrunde läge."[5])

Der augustinische Gottesbeweis läßt sich somit in dreifacher Weise durchführen. Man kann mit dem Kirchenvater von den obersten Wahrheiten und Normen direkt auf eine substanzielle Wahrheit schließen, indem man die Ewigkeit und Absolutheit der ersteren auf ein Ewiges und Absolutes im metaphysischen Sinne zurückführt. Um diesen Schluß zu verfestigen, kann man

---

[1]) Der Gottesbeweis in der patristischen Zeit, mit besonderer Berücksichtigung Augustins, Freiburg i. B. 1869, S. 199.

[2]) Zeitschrift für kath. Theologie 3 (1881) S. 660—671.

[3]) Vgl. K. Staab, Die Gottesbeweise in der katholischen deutschen Literatur von 1850—1900, Paderborn 1910, S. 136—146.

[4]) Vgl. Einleitung in die Philosophie[5], Leipzig 1910, S. 261.

[5]) II. Bd, 3. Aufl., Leipzig 1870, S. 468.

aber auch ein reales Moment bei der Beweisführung zu Hilfe nehmen, indem man entweder auf die Beziehung jener Wahrheiten zum erkennenden Subjekt oder auf ihr Bezogensein zu den wirklichen Dingen hinweist. Bei dieser Heranziehung eines realen Momentes tritt der Realitätscharakter des Urgrundes, auf den die obersten Wahrheiten zurückgeführt werden, stärker hervor und wird der Schein einer Hypostasierung, eines unbegründeten Überganges aus der idealen in die reale Ordnung besser gemieden.

Es erübrigt noch ein kurzes Wort über das Verhältnis der veritates aeternae zu ihrem Realgrunde, zu Gott. Wenn Grabmann in Anlehnung an Mausbach dieses Verhältnis als ein kausales ansieht,[1] so dürfte diese Ansicht nicht ganz zutreffend sein. Man muß nämlich wohl unterscheiden zwischen jenen Wahrheiten selbst und unserer Erkenntnis derselben. Letztere wird nach Augustin in der Tat von Gott in uns verursacht, der uns durch sein Licht die Wahrheiten erkennbar macht, sie uns einstrahlt. Diese selbst aber stehen nicht in einem Kausalverhältnis zu Gott, sondern gehen auf sein Wesen, nicht auf seinen Willen oder seine Macht zurück. Esse, so schließt ja Augustin seine Beweisführung, incommutabilem veritatem, haec omnia quae incommutabiliter vera sunt, continentem.[2] Jene ewigen und unveränderlichen Wahrheiten sind nichts anderes als die ewigen Gedanken Gottes, sind im göttlichen Geiste lebendige Wirklichkeit.[3]

III. Die volle Ausgestaltung des augustinischen Gottesbeweises.

Augustins Gottesbeweis stellt eine metaphysische Krönung der Noetik dar, indem hier Gott als die „Wahrheit an sich“ bewiesen und bestimmt wird. Bei

---

[1]) A. a. O. S. 94f. — [2]) De l. arb. II, n. 33.

[3]) Vgl. auch die tiefen und schönen Ausführungen Lotzes über diesen Punkt (Mikrokosmus, Leipzig 1864, III, S. 576ff.). Wenn Lotze schreibt: „Die Wahrheit . . . kann nicht durch seine (sc. Gottes) Tat geschaffen werden, sondern nur durch sein Sein besteht sie; . . . ihre Anerkennung ist nur denkbar als Erkennung des eigenen Seins in ihr“ (S. 587), so deckt sich diese Auffassung völlig mit der augustinischen.

dieser mehr formalen Bestimmung ist nun aber der christliche Platoniker nicht stehen geblieben, sondern hat sie durch eine inhaltliche Betrachtungsweise ergänzt und ausgestaltet. Neben Logik und Mathematik faßt er nämlich auch die Wertwissenschaften, Ethik und Aesthetik ins Auge Zunächst freilich unter formalen Gesichtspunkten, indem er auch auf diesen Wissensgebieten apriorische Elemente nachweist und als Stützpunkt für sein Argument verwertet. Im weiteren Verlauf seines Gedankenganges zieht er dann aber auch die Gegenstände, auf die sich die apriorischen Normen beziehen, die ethischen und ästhetischen Werte in Betracht. Wie Gott vorhin als Urgrund der Wahrheiten und Normen bestimmt wurde, so erscheint er jetzt als Urquell der Werte und wird dementsprechend als die absolute G u t h e i t und S c h ö n h e i t bezeichnet.

Zu dieser Ausgestaltung der Gottesidee gelangt der Kirchenvater, wie wir gesehen haben, mit Hilfe des platonischen Gedankens der „Teilnahme". Die Werte des irdischen Lebens verdanken ihre Werthaftigkeit einem höchsten und absoluten Werte. Sie sind gleichsam Lichtstrahlen, die von einem einheitlichen, unendlichen Lichtquell ausgehen. Ihre wesenhafte Kontingenz weist uns hin auf eine vollendete Wertwirklichkeit. Auf diese Weise erhält neben der Noetik auch die Ethik und die Aesthetik eine metaphysische Krönung. Die Gottesidee erscheint nunmehr als der einheitliche Abschluß der drei wichtigsten Kulturgebiete: Wissenschaft, Sittlichkeit und Kunst. Sie ist gleichsam der Schlußstein im Gewölbe der menschlichen Kultur.

Diese Gedankengänge Augustins berühren sich aufs engste mit dem Verfahren, durch das man heutzutage vielfach das Recht der Religion zu begründen sucht. Man bedient sich zu diesem Zwecke nicht eines metaphysischen Beweises, sondern einer transzendentalen Betrachtungsweise. Nicht vom Sein, von den realen Dingen geht man aus, sondern vom Bewußtsein, — dieses Wort nicht im psychologischen, sondern im logischen und kulturphilosophischen Sinne verstanden. Man reflektiert auf die Inhalte des vernünftigen Bewußtseins und sucht die Stellung der Religion inner-

halb desselben aufzuzeigen. Der Wahrheitsgehalt der Religion wird also hier aus ihrem Zusammenhang mit dem übrigen Geistesleben erwiesen. Auf dieses Beweisverfahren hat neuerdings ein katholischer Apologet nachdrücklich hingewiesen.[1]) Sein Wesen und Wert kann wohl nicht besser beleuchtet werden, als durch einen Vergleich mit den Gedankengängen Augustins.

Es ist wiederum Windelband, den wir zu diesem Vergleich heranziehen müssen. In seiner „Das Heilige" betitelten „Skizze zur Religionsphilosophie" hat er in klarer und ansprechender Weise die Religion durch jenes „transzendentale" Verfahren zu begründen versucht. Es ist ihm darum zu tun, „die Stellung aufzuweisen, welche die Religion in dem zweckvollen Zusammenhange der Funktionen des vernünftigen Bewußtseins einnimmt."[2]) Solcher Funktionen gibt es drei: die logischen, ethischen und ästhetischen. Dieses dreifache Bewußtsein zeigt nun eine Antinomie, die ihm notwendig anhaftet, mit seinem Wesen zusammenhängt. Sie besteht „in dem Verhältnis zwischen dem Sollen und dem Müssen, zwischen den Normen und den Naturgesetzen."[3]) „Logik, Ethik und Aesthetik decken sie im ganzen Umfange unserer Vernunftbetätigung auf."[4]) Hier liegt nun „der Springpunkt der Religionsphilosophie."[5]) Bei jener Antinomie können wir nämlich unmöglich stehen bleiben. Wir müssen sie vielmehr in einer höheren Synthese aufgelöst denken. Eine solche Synthese ist nun aber in der Gottesidee enthalten. In ihr sind Sollen und Sein zur Einheit verbunden. „Das Heilige ist das Normalbewußtsein des Wahren, Guten und Schönen, erlebt als transzendente Wirklichkeit."[6]) So erscheint die Religion vermöge ihres transzendenten Inhaltes als die notwendige „Ergänzung der weltlichen Kulturfunktionen,"[7]) und damit als die gemeinsame Krönung der Logik, Ethik und Aesthetik.

---

[1]) F. Sawicki in der „Theologischen Revue" 17 (1918) Sp. 128.

[2]) Präludien[4], Tübingen 1911, II, S. 295.

[3]) S. 300. — [4]) S. 301. — [5]) S. 302. — [6]) S. 305.

[7]) S. 298.

Ausführlicher noch finden wir diese Gedanken entwickelt bei Jonas Cohn. In seiner Schrift: „Religion und Kulturwerte“ verficht er die Ansicht, „daß das Recht der Religion nur bewiesen werden kann, wenn gezeigt wird, daß die zur Welt gehörenden Kulturgebiete eine über die Welt hinausweisende Ergänzung fordern.“[1]) Er nennt diese Beweismethode „die Methode der teleologischen Ergänzung.“[2]) Sie besteht in dem „Nachweis der Ergänzungsbedürftigkeit jedes begrenzten Wertgebietes.“[3]) Auf logischem Gebiete tritt diese Unabgeschlossenheit in dem Dualismus zwischen Erkenntnisform und Erkenntnisstoff zutage. „Die Erkenntnis hat einen Stoff, den sie nur anerkennen kann.“[4]) Sie „weist also auf etwas Übererkennbares hin, nicht etwa im Sinne einer subjektiven unbefriedigten Sehnsucht, sondern so, daß das Unerreichbare gleichwohl in jedem Urteil vorausgesetzt wird.“[5]) So wird „aus der Begrenztheit des Erkennens das Unendliche so sicher bewiesen, wie überhaupt etwas bewiesen werden kann.“[6]) Analoges gilt vom ethischen Gebiete. „Auch hier wird im sittlichen Streben selbst das Übersittliche als Voraussetzung nachgewiesen.“[7]) Der Entdeckung „des Übererkennbaren von der Erkenntnis her“ entspricht die „des Übermoralischen vom Moralischen her.“[8]) Aber auch das ästhetische Gebiet trägt „in sich den Zug zum unendlichen.“[9]) „Der Mangel an Vollendung, der gerade den größten Kunstwerken eignet,“ zeigt, „daß auch im Aesthetischen ein Hinweis liegt auf etwas Überästhetisches, daß man das Wort „immer fromm sind wir Poeten“ durchaus wörtlich zu nehmen hat.“[10]) So erweist es sich denn als notwendig, daß man „allen Wertgebieten einen religiösen Abschluß zuerkennt.“[11]) „Die Gottheit ist sichtbar in jeder Richtung unserer Arbeit, sie ist in jeder Richtung anders sichtbar und sie ist nicht anders sichtbar als in diesen Richtungen.“[12]) Diese Ableitung des Religiösen

---

[1]) Religion und Kulturwerte (Philos. Vorträge der Kant-Gesellschaft, Nr. 6) Berlin 1914, S. 9.
[2]) S. Ebd. — [3]) Ebd. — [4]) S. 16. — [5]) S. 12. — [6]) S. 13.
[7]) S. 16. — [8]) S. 15f. — [9]) S. 16. — [10]) S. 17. — [11]) S. 18.
[12]) Ebd.

aus den begrenzten Wertgebieten ist „eine Erweiterung des Kantischen Gedankenganges," der den Geltungswert der religiösen Ideen ausschließlich von der Ethik aus zu erweisen suchte.[1])

Das von Windelband und Cohn eingeschlagene transzendentale Verfahren der Religionsbegründung hat vor allem E. Troeltsch in die moderne Theologie einzuführen gesucht. Als Hauptaufgabe der Religionsphilosophie betrachtet er den Aufweis eines besonderen „religiösen Apriori." Wie es ein logisches, ethisches und ästhetisches Apriori gibt, so ist „auch jedenfalls die Religion ein solches Gesetz der Gestaltung, das aus dem Wesen des Bewußtseins hervorgeht . . . Es kommt nur darauf an, den Zusammenhang dieses Gesetzes mit der gesetzlichen Gesamtökonomie des Bewußtseins zu erfassen, um das Gesetz nicht bloß als ein vereinzeltes, sondern als ein aus der Zentralorganisation des Bewußtseins selbst fließendes zu zeigen und damit den letzten Punkt für den Aufweis des Geltungswertes zu erreichen, der überhaupt zu erreichen ist."[2]) Die Wahrheit der Religion wird also bewiesen „aus ihrer organischen Stellung in der Ökonomie des Bewußtseins, das seinen Zusammenschluß und seine Beziehung auf eine objektive Weltvernunft erst durch sie empfängt."[3]) Wie bei den genannten Neukantianern, so besteht also auch nach Troeltsch der Wahrheitsbeweis der Religion darin, „die Notwendigkeit, alles Wirkliche und alle Werte auf eine absolute Substanz zu beziehen, und eben damit die Vernunftnotwendigkeit der religiösen Idee zu erweisen."[4])

---

[1]) Ebd. u. S. 14f. Eine Darstellung und kritische Würdigung der gesamten neukantischen Religionsphilosophie enthält meine Schrift: Die Religionsphilosophie des Neukantianismus, Freiburg i. B. 1919.

[2]) Religionsphilosophie, in: Die Religion im Beginn des 20. Jahrh., Festschrift für K. Fischer, hersg. von W. Windelband, 2. Aufl., Heidelberg 1907, S. 476.

[3]) Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft, Tübingen 1905, S. 43 f.

[4]) W. Günther, Die Grundlagen der Religionsphilosophie Ernst Troeltsch', Leipzig 1914, S. 91.

Wenn wir nunmehr auf die Ausführungen dieses Kapitels zurückblicken, so springt die tiefe Verwandtschaft zwischen den augustinischen Gedankengängen und der neueren Methode der Religionsbegründung sofort in die Augen. In beiden Fällen wird die Gottesidee als der notwendige Abschluß der menschlichen Kultur erwiesen. Hier wie dort erscheint sie als die gemeinsame metaphysische Krönung der verschiedenen Wertgebiete, der Logik, Ethik und Aesthetik. Als Grundlage des Beweises dient beide Male der Nachweis der Ergänzungsbedürftigkeit der einzelnen Wertgebiete, ihrer wesenhaften Kontingenz. Die Art und Weise, wie dieser Nachweis geführt wird, ist freilich in beiden Fällen verschieden. Während der antike Platoniker in mehr ontologischer Betrachtungsweise die Gegenstände, an denen jene Werte verwirklicht sind, ins Auge faßt und von ihrem beschränkten Wertgehalt auf eine höchste und unendliche Wertwirklichkeit schließt, richten die modernen Platoniker gemäß ihrer transzendental-kritischen Denkart ihr Augenmerk auf den die einzelnen Wertgebiete in verschiedener Weise beherrschenden Dualismus zwischen Form und Inhalt, Sollen und Sein, um so die Ergänzungsbedürftigkeit derselben im Sinne eines religiösen Abschlusses darzutun. Es handelt sich offenbar um eine Differenz von untergeordneter Bedeutung: wenn wir auf das Wesen der Beweisführung sehen, herrscht in beiden Fällen volle Übereinstimmung. Möge diese Erkenntnis dazu beitragen, das Interesse der Apologeten mehr, als es bisher der Fall war, auf jene neueren Versuche, die Religion wissenschaftlich zu begründen, hinzulenken!

Schluß.

Wir sind am Ende unserer Untersuchung angelangt. Nach der Höhenwanderung durch die Geschichte der Philosophie, die wir im ersten Teile unserer Abhandlung unternommen haben, besannen wir uns in ihrem zweiten Teile auf den bleibenden Gehalt des augustinischen Gottesbeweises und suchten diesen durch mannigfache Ausblicke auf die Philosophie der Gegenwart ins rechte Licht zu rücken. Es bleibt uns nun noch eine Frage zu erörtern übrig; es ist die Frage nach der Beweiskraft des augustinischen Gedankenganges.

Ohne weiteres dürfte klar sein, daß wir es hier weder mit einem empirischen Induktionsbeweis noch auch mit einem eigentlichen Deduktionsbeweis, einem strengen Syllogismus zu tun haben. Von letzterem unterscheidet sich der augustinische Beweisgang dadurch, daß er nicht einen unmittelbar evidenten, analytischen Satz zur Grundlage hat, sondern sich letzten Endes auf eine Forderung unseres Denkens, unserer Vernunft stützt. Es handelt sich um eine Annahme, die wir machen müssen, wenn wir bestimmte Tatsachen befriedigend erklären wollen. Wir müssen das Dasein eines absoluten Geistes annehmen, wenn wir einen vollgiltigen Erklärungsgrund der auf logischem, ethischem und ästhetischem Gebiete aufgedeckten Sachverhalte besitzen wollen. Logisch erzwingen läßt sich freilich diese Annahme nicht, weil sie sich ja nicht auf einen denknotwendigen Satz als Prämisse gründet. Daraus erklärt sich auch, daß eine einseitig empiristische Denkart jene Forderung des Denkens nicht anerkennt und darum den Beweis ablehnt. Gegen das objektive Bestehen jener Forderung dürfte jedoch diese Tatsache ebensowenig sprechen, wie es einen „beweiskräftigen Einwand gegen die logische Evidenz eines Satzes bedeutet, wenn eine Reihe von Personen diese Evidenz nicht erkennen, oder sogar sie leugnen“.[1])

---

[1]) J. Geyser, Über Wahrheit und Evidenz, S. 60.

Wenn Windelband in der „metaphysischen Verankerung des Wertens“ ein Postulat sieht „das im Wesen des Wertens, sobald es sich über die individuelle und historische Relativität erheben will, unabweislich enthalten ist,“[1]) so hat er damit nach unserer Auffassung das Richtige getroffen. Der aus Kants Philosophie stammende Ausdruck „Postulat“ darf uns nicht stutzig machen. Es handelt sich ja hier nicht, wie bei Kant, um ein „praktisches,“ sondern um ein „theoretisches“ Postulat. Nicht als sittlich handelnde, sondern in erster Linie als theoretisch erkennende Wesen müssen wir jene religiös-metaphysische Annahme machen Sie ist eine Forderung unserer theoretischen Vernunft, die in der Gottesidee den notwendigen Zusammenschluß ihres in verschiedenen Richtungen divergierenden Erkenntnisstrebens blickt.

Läßt sich nun aber, so wird vielleicht jemand fragen, der augustinische Gedankengang bei dem zugestandenen Forderungscharakter seiner Grundlage als Gottesbeweis bezeichnen? Diese Frage glauben wir zuversichtlich bejahen zu dürfen. Denn auch die übrigen Gottesbeweise gründen sich in letzter Instanz auf eine Forderung, ein Postulat des Denkens. Sawicki, einer der angesehnsten Apologeten der Gegenwart, hat dies besonders klar hervorgehoben. Das Kausalgesetz, „die eigentliche Stütze der Gottesbeweise,“[2]) beruht nach ihm auf einem Postulate unserer Vernunft. Denn, so führt er aus, die im Kausalprinzip vorausgesetzte „Tatsache, daß Denk- und Seinsgesetze zusammenstimmen, können wir nicht vollgültig beweisen, wir postulieren sie, weil sonst eine Erkenntnis der Wahrheit unmöglich und jedes Denken unnütz wäre.“[3]) Das Kausalgesetz ist somit „ein Postulat des Geistes.“[4]) Stehen wir nun aber nicht an, die auf dem Kausalgesetz beruhenden Argumente für Gottes Dasein als eigentliche Gottesbeweise zu bezeichnen,

---

[1]) Einleitung in die Philosophie, S. 392.
[2]) Die Wahrheit des Christentums³, Paderborn 1918, S. 47.
[3]) S. 23.
[4]) S. 27.

so werden wir auch dem augustinischen Gedankengang trotz des Postulatscharakters seiner Grundlage jenen Namen nicht vorenthalten dürfen.

Worum es sich hier wie dort in letzter Instanz handelt, das ist ein Glaube an die sinnvolle Struktur der Wirklichkeit überhaupt, ist die Überzeugung, daß unser Dasein einen vernünftigen Sinn hat. Diese Grundüberzeugung ist die notwendige Voraussetzung für alles metaphysische Erkennen, insbesondere für die rationale Begründung des Daseins Gottes.

